



Slavoj Žižek Politica della vergogna

Figura e politica del tempo

POLITICA DELLA VERGOGNA

Il potere, secondo Žižek, abita l'inconscio e struttura i comportamenti umani attraverso forme e dispositivi "osceni": forme che restano fuori dalla scena ma agiscono in profondità, modellando la realtà e l'ordine simbolico. Le brutalità della dittatura e della democrazia, le menzogne della biopolitica di guerra e di pace, le pieghe delle strutture psichiche e i loro riflessi corporei sono i temi di questi sei testi capaci di passare da un argomento all'altro con scarti vertiginosi e di utilizzare materiali eterogenei tratti dalla psicanalisi, dalla letteratura, dal cinema, dalla filosofia, dalla politica e dalla cronaca. Il pensiero di Žižek esplora con la stessa lucida radicalità il problema dei migranti, le torture di Abu Ghraib, la violenza nascosta della teoria liberale, la straordinaria sintesi dell'ibrido cinese o, ancora, l'immaginario della vergogna attraverso i film di Chaplin e Lynch. Una "pop-filosofia" che apre nuove prospettive di conoscenza sul mondo contemporaneo e sulle strutture profonde che, a nostra insaputa, lo regolano.

Slavoj Žižek è nato a Lubiana nel 1949, è docente presso l'Istituto di Sociologia dell'Università di Lubiana. Filosofo e psicanalista, fondatore della scuola lacaniana slovena, insegna in numerose università europee e statunitensi. Tra i suoi saggi più recenti tradotti in italiano ricordiamo *In difesa delle cause perse* (2009), *La violenza invisibile* (2007), *Distanza di sicurezza* (2005). Con nottetempo ha pubblicato *Diritti umani per Odradek?* (2005).

Slavoj Žižek

Politica della vergogna

A cura di Edoardo Acotto

Nottetempo

ISBN 978-88-7452-133-3

© Slavoj Žižek

© 2009 notttempo srl

notttempo, via Zanardelli 34 00186 Roma

Progetto grafico: Dario e Fabio Zannier

www.edizioninotttempo.it

notttempo@edizioninotttempo.it

La traduzione dei saggi Bernard Kouchner a Lampedusa, Lenin nonmorto, L'utopia liberale, La valle di lacrime cinese, La vergogna e le sue vicissitudini è di Edoardo Acotto La traduzione del saggio Diritti umani per Odradek? è di Michela Agostini

Pop-filosofia: per tutti o per nessuno?

di Edoardo Acotto

In un certo senso, secondo Lacan, al grande Altro capita lo stesso che a Dio (Dio non è morto oggi, è morto da sempre, solo che Lui non lo sapeva...): non è mai esistito.

Slavoj Zizek, Il soggetto scabroso Il potere e la sua oscenità (obsceus, obscaenus: "immondo" o anche "fuori dalla scena", secondo un'etimologia greca del tutto incerta ma spesso data per scontata) sono il tema comune di questi sei testi di Slavoj Zizek. Il potere abita l'inconscio: il "grande Altro" — il nome lacaniano del Super-io freudiano struttura i comportamenti umani attraverso l'imposizione del suo sguardo panottico.

Fonti primarie del pensiero di Zizek sono la psicoanalisi di Jacques Lacan, la dialettica hegeliana, più di quella marxiana, e la filosofia "postmoderna" (tra i riferimenti di Zizek spiccano Deleuze e Derrida, ma anche Badiou, Rancière, Butler, Agamben). Facendo ricorso a innumerevoli esempi tratti dalla psicoanalisi, dal cinema, dalla musica, dalla letteratura, dalla politica e dall'attualità, Zizek espone i nessi tra le strutture simboliche, le forme dell'Immaginario e l'irrappresentabile struttura del Reale, che per Lacan costituiscono i tre registri ontologici (R-I-S), le dimensioni dell'essere (umano).

Zizek applica la dottrina lacaniana a qualsiasi argomento, il che determina la sua inconfondibile cifra stilistica. Come in una scrittura "fluttuante", sorta di correlativo dell'ascolto psicoanalitico, nei testi di Zizek tutto può collegarsi a tutto: un film di David Lynch alla tragica condizione dei prigionieri di Guantanamo, autentici "morti viventi"; la filosofia di Heidegger alle torture di Abu Ghraib; una gag di Charlie Chaplin all'abiezione pedopornografica.

Parte del genio Zizekiano consiste nell'unire un materiale concettuale arduo e sovente esoterico a uno stile comunicativo molto godibile. Si dice spesso che quella di Zizek sia pop-filosofia,¹ ideale filosofico di Gilles Deleuze: "Pop-filosofia. Non c'è nulla da comprendere e nulla da interpretare"². Oltre a evocare il venir meno dell'ermeneutica, invisita tanto a Deleuze quanto a Zizek, la filosofia del lacaniano di Lubjana fa pensare da vicino al deleuziano "automa spirituale", concetto di origine leibniziana indicante una modalità di

pensiero che verrebbe innescata eminentemente dal cinema:

Il movimento automatico suscita in noi un automa spirituale, che a sua volta reagisce su di lui. L'automa spirituale non designa più, come nella filosofia classica, la possibilità logica o astratta di dedurre formalmente i pensieri gli uni dagli altri, ma il circuito nel quale essi entrano con l'immagine-movimento, la potenza comune di ciò che costringe a pensare e di ciò che pensa sotto choc: un noocho³. La scrittura filosofica di Zizek ha infatti un alto tasso di visibilità quasi cinematografica⁴, e proprio questa visibilità intrinseca sembra attualizzare l'automa spirituale deleuziano, grazie a uno stile "liquido", perfettamente modellato sui temi e sui problemi della contemporaneità politica e sociale. I testi Zizekiani, nel loro continuo montaggio di pensieri e frammenti che eternamente ritornano da un testo all'altro, innescano una lettura per così dire automatica.

In quest'apparente fruibilità infinita risiede l'essenza "pop" dell'opera Zizekiana. Nei testi brevi e d'occasione, come quelli qui presentati, la cifra del dispositivo stilistico Zizekiano emerge con la massima chiarezza. Il "messaggio" di questi testi consiste sempre nell'invito a trarre le conseguenze dell'inesistenza reale, assenza costitutiva, del "grande Altro" lacaniano: Dio, il Super-io, le istanze morali NON SONO REALI.

Comprenderlo significa relegare il grande Altro nel registro che gli compete, quello Simbolico (il linguaggio).

Al lettore viene mostrata la possibilità etica (disponibile, da un punto di vista psicoanalitico, solo dopo un lungo percorso dialettico di cura fondato sulla relazione analista/analizzante) di superare l'allucinazione del grande Altro, giungendo così alla zona grigia "tra le due morti" (quella simbolica e quella reale), collocandosi nella posizione "dopo la Caduta" propria di re Lear o Edipo a Colono: quando la morte simbolica è avvenuta (castrazione di Edipo attraverso l'accecamento), rimane come ultimo residuo "la Vita priva di qualsiasi sostegno nell'ordine simbolico", forma di vita oltreumana caratterizzata dal plusde-jouir (Lacan), il terribile eccesso di godimento che è negazione del godimento stesso⁵. Anche se nei testi di Zizek l'assenza di riferimenti alla filosofia di Wittgenstein è sistematica (e dunque sintomatica), l'immagine finale del Tractatus logicophilosophicus descrive perfettamente l'idea Zizekiana della scrittura-terapia filosofica:

Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse su esse oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito.) Egli deve superare queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo⁶.

Per Zizek, vedere rettamente il mondo significherebbe comprendere

che l'enigma del grande Altro, semplicemente, non si dà. Ma come per molta parte della vocazione etica o profetica della filosofia continentale postmoderna, anche qui si può formulare un legittimo dubbio: l'appello alla "conversione", consistente nel congedare il grande Altro nel Simbolico (ossia parlarne esclusivamente per i suoi effetti immaginari piuttosto che reali), è rivolto a tutti, oppure sotto le forme di uno stile pop-filosofico si cela un contenuto antidemocratico che nessuno può realmente fare proprio, un messaggio impossibile, o l'Impossibile?

Al pop-lettore l'automatica sentenza.

Politica della vergogna

Il 16 settembre 2007, il ministro degli Affari Esteri francese Bernard Kouchner avvertì che il mondo si sarebbe dovuto preparare a una guerra causata dal programma nucleare iraniano: "Dobbiamo prepararci al peggio, e il peggio è la guerra". Quest'affermazione, com'era prevedibile, fu causa di notevole scompiglio e di critiche rivolte a ciò che Sir John Holmes, a capo dell'Agenzia per i Rifugiati delle Nazioni Unite, definì "il contagio iracheno": dopo lo scandalo delle armi di distruzione di massa, agitate come pretesto per l'invasione, evocare analoghe minacce aveva perso per sempre ogni credibilità perché dovremmo ancora credere agli Stati Uniti e ai loro alleati, se già siamo stati brutalmente ingannati?

C'è tuttavia un altro aspetto, molto più preoccupante, che riguarda il monito di Kouchner. Quando il presidente Sarkozy, appena eletto, nominò Bernard Kouchner, noto per i suoi orientamenti umanitari e politicamente vicino ai socialisti, a capo del Quai d'Orsay, persino alcuni oppositori di Sarkozy salutarono questa scelta come una piacevole sorpresa. Adesso il significato di questa nomina è chiaro: il ritorno in forza dell'ideologia dell'"umanismo militaristico" o anche "pacifismo militaristico". Il problema insito in quest'etichetta non è tanto che si tratta di un ossimoro che richiama alla mente lo slogan "la pace è guerra" di Orwell in 1984: la semplicistica posizione pacifista "più bombe e uccisioni non porteranno mai la pace" è illusoria; spesso è necessario combattere per la pace. Il vero problema non è nemmeno che, come nel caso dell'Iraq, l'obiettivo è nuovamente scelto non certo sulla base di pure considerazioni morali, ma per interessi strategici, geopolitici ed economici non dichiarati. Il problema insito in un "umanismo militaristico" non risiede nel "militaristico" ma nell'"umanismo": poiché l'intervento militare è presentato come aiuto umanitario, giustificato direttamente da diritti umani depoliticizzati e universali, chiunque vi si opponga non solo prende le parti del nemico in un conflitto armato, ma compie una scelta criminale che lo esclude dalla comunità internazionale delle nazioni civilizzate.

Ecco perché, nel nuovo ordine mondiale, non abbiamo più guerre nel vecchio senso della parola, cioè conflitti regolari tra stati sovrani in cui si applicano determinate convenzioni (il trattamento dei

prigionieri, la proibizione di certe armi ecc.). Ciò che resta sono "conflitti etnico-religiosi" che violano le regole dei diritti umani universali. Essi non contano come vere guerre e richiamano l'intervento "pacifista e umanitario" delle potenze occidentali: a maggior ragione nel caso di attacchi diretti agli Stati Uniti o ad altri rappresentanti del nuovo ordine mondiale, quando, di nuovo, non si ha a che fare con vere guerre, ma solo con "combattenti illegali" che resistono colpevolmente alle forze dell'ordine universale. In questo caso, non è neanche possibile immaginare che un'organizzazione umanitaria neutrale, come la Croce Rossa, medi tra le parti in conflitto, organizzi lo scambio di prigionieri ecc.; una delle parti in conflitto (l'esercito mondiale guidato dagli Stati Uniti) già assume il ruolo della Croce Rossa: non percepisce se stesso come una delle parti in guerra, ma come un mediatore, un agente di pace e di ordine globale che annienta le agitazioni locali e particolaristiche elargendo, simultaneamente, aiuto umanitario alle "popolazioni locali".

Dunque, la domanda fondamentale è la seguente: CHI è questo "noi" in nome del quale parla Kouchner, chi vi è incluso e chi, invece, ne è escluso? Questo "noi" è veramente il "mondo", l'apolitica comunità "mondiale" dei popoli civilizzati che agiscono in nome dei diritti umani? Abbiamo avuto una risposta a questa domanda quattro giorni dopo, il 20 settembre, quando sette pescatori tunisini furono arrestati in Sicilia per aver commesso il crimine di salvare quarantaquattro migranti africani da morte certa per annegamento. Se saranno condannati per "favoreggiamento dell'immigrazione clandestina", dovranno trascorrere da uno a quindici anni in carcere¹. Il 7 agosto avevano gettato l'ancora su un banco di sabbia a trenta miglia a sud dell'isola di Lampedusa, vicino alla Sicilia, ed erano andati a dormire. Svegliati dalle grida, videro un gommone stipato di persone, tra cui donne e bambini, in uno stato di estrema prostrazione fisica, scosso da forti marosi e sul punto di affondare. Il capitano prese la decisione di imbarcarli fino al più vicino porto dell'isola di Lampedusa, dove l'intero equipaggio fu arrestato. Coloro che esprimono comprensione per questa misura si comportano allo stesso modo dei negazionisti dell'Olocausto quando devono giustificare le loro problematiche affermazioni: sostengono che gli accusatori sottraggono i provvedimenti presi al loro contesto; proprio in quanto problematici, dovrebbero essere inquadrati nelle condizioni specifiche e più ampie che li circondano. Ora, in che cosa consiste tale contesto? Evidentemente, nella paura della fortezza europea di essere invasa da milioni di rifugiati affamati: il vero obiettivo di quest'assurdo processo è dissuadere altri equipaggi dal fare lo stesso. Significativamente, non sono state intraprese azioni legali contro altri pescatori che, trovandosi in una situazione simile, hanno com'è noto allontanato i

migranti a colpi di bastone lasciandoli affogare.

Ciò che è dimostrato da quest'incidente è che la nozione, dovuta a Giorgio Agamben, di homo sacer, cioè dell'escluso dall'ordine civile che può essere ucciso impunemente, opera a pieno regime nel mezzo di un'Europa che pretende di essere l'assoluto bastione dei diritti umani e dell'aiuto umanitario.

Come può accadere che, nel cuore di questa Europa, quei pescatori tunisini che compiono semplicemente l'elementare dovere morale di salvare vite innocenti da morte certa siano chiamati in giudizio?

Il capitano del peschereccio, Abdelkarim Bayoudh, ha dichiarato: "Sono contento di ciò che ho fatto".

Noi, cittadini dell'Unione Europea, decisamente non dovremmo essere contenti di fare parte di un "noi" che include il tribunale di Lampedusa.

L'impasse in cui si trova la costituzione europea è un segnale del fatto che il progetto europeo è in questo momento in cerca della sua identità. Il dibattito viene generalmente dipinto come uno scontro tra i multiculturalisti liberali, che desiderano allargare i confini dell'Unione Europea alla Turchia e oltre, e i cristiani eurocentrici della linea dura, che esprimono dubbi sulla democraticità e il rispetto dei diritti umani all'interno dello stato turco. E se questo dibattito fosse quello sbagliato? Se facessimo meglio a restringere i confini e a ridefinire l'Europa in modo da escludere non la Turchia, ma il tribunale di Lampedusa?

Forse è tempo di applicare all'Italia (o alla Polonia, o ad altri paesi.) gli stessi criteri con cui valutiamo la Turchia.

Lenin non-morto.

Il 90° anniversario della Rivoluzione di Ottobre

Lev Trotskij annotava nel suo diario un sogno su Lenin morto, fatto nella notte del 25 giugno 1935:

A giudicare dall'ambiente, eravamo a bordo di una nave, sul ponte di terza classe. Lenin era sdraiato in cuccetta e io gli stavo accanto in piedi, o seduto (non ne sono certo). Egli mi interrogava ansiosamente sulle mie condizioni di salute. "Dovete aver accumulato una grande stanchezza nervosa: bisogna che vi riposiate." Io ribattei che dalla stanchezza non avevo mai tardato a riprendermi, grazie alla mia naturale *Schwungkraft*¹, ma che questa volta il male sembrava aver radici più profonde. "Allora, dovrete seriamente (e sottolineò la parola) consultare i medici (un paio di nomi)." Risposi che mi ero fatto già visitare in diverse occasioni, e avevo appena cominciato a dirgli del mio viaggio terapeutico a Berlino nel 1926 quando, guardando Lenin, mi risovvenni ch'era morto. Cercai immediatamente di allontanare questo pensiero in modo da non interrompere il dialogo. Finito di raccontare il mio viaggio a Berlino, stavo per aggiungere: "Ciò avvenne dopo la vostra morte." ma mi trattenni e dissi: "Dopo che vi ammalaste..."²

Che cosa significa che Lenin non sapeva di essere morto? Possono esserci due diversi modi di leggere il sogno di Trotskij. Secondo la prima lettura, la terrificante e ridicola figura di Lenin non-morto segnala la sua mancanza di consapevolezza del fatto che l'immenso esperimento sociale che lui aveva realizzato da solo terminò alla fine nella catastrofe stalinista: il terrore e la misconosciuta sofferenza delle masse. Lenin morto che non sa di essere morto rappresenta il nostro ostinato rifiuto di rinunciare ai grandiosi progetti utopici e di accettare le limitazioni della nostra situazione:

Lenin era mortale e fece errori come chiunque altro, perciò è giunto per noi il momento di lasciarlo morire, di mettere a riposo quest'oscuro fantasma che ossessiona il nostro immaginario politico, e di affrontare i problemi in modo pragmatico e non ideologico.

C'è tuttavia un altro senso in base al quale Lenin è ancora vivo: è vivo in quanto incarna ciò che Alain Badiou chiama, in modo sfacciatamente platonico, l'"Idea eterna" dell'emancipazione

universale, l'immortale lotta per la giustizia che nessuna disfatta e nessuna catastrofe riescono a uccidere. Si possono a questo proposito ricordare le parole sublimi di Hegel sulla Rivoluzione francese, nelle sue Lezioni sulla filosofia della storia:

Si è detto che la Rivoluzione francese sia scaturita dalla filosofia, e non senza motivo si è dato alla filosofia il nome di Weltweisheit, "sapienza mondana", perché essa 24 è non solo la verità in sé e per sé, come pura essenza, ma anche la verità in quanto acquisisce vita nella realtà del mondo. Non si deve quindi fare opposizione, quando si sente dire che la rivoluzione ebbe il suo primo impulso dalla filosofia. [...] Da che il sole splende sul firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era ancora scorto che l'uomo si basa sulla sua testa, cioè sul pensiero e costruisce la realtà conformemente a esso. [...] Ma solo ora l'uomo pervenne a riconoscere che il pensiero doveva governare la realtà spirituale. Questa fu dunque una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca. Dominò in quel tempo una nobile commozione, il mondo fu percorso e agitato da un entusiasmo dello spirito, come se allora fosse finalmente avvenuta la vera conciliazione del divino col mondo³. Questo naturalmente non impedì a Hegel di analizzare freddamente l'intima necessità che quell'esplosione di libertà astratta si trasformasse nel suo opposto, il terrore rivoluzionario e autodistruttivo; in ogni caso, non si dovrebbe mai dimenticare che la critica hegeliana è immanente, e accetta il principio basilare della Rivoluzione francese. Ed è esattamente la stessa cosa per la Rivoluzione d'Ottobre: era il primo caso nell'intera storia dell'umanità di una rivolta vittoriosa dei poveri e degli sfruttati l'universalità egualitaria andò al potere direttamente contro tutti gli ordini gerarchici. La Rivoluzione si stabilizzò in un nuovo ordine sociale, un nuovo mondo fu creato e sopravvisse miracolosamente, nonostante una pressione e un isolamento economici e militari inimmaginabili.

Questa fu realmente "una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato concordi quest'epoca.

Un paio di anni fa, John Berger fece un'osservazione pregnante a proposito dei manifesti pubblicitari francesi della compagnia Selftrade, broker degli investimenti on-line: sotto l'immagine di una falce e un martello incastonati in oro zecchino e tempestati di diamanti, la didascalia recitava: "E se investire in borsa arricchisse tutti?" La strategia di questo manifesto è ovvia: oggi la borsa soddisfa i criteri egualitari del comunismo, tutti possono parteciparvi. Berger si concedeva un semplice esperimento mentale, chiedendoci di immaginare un'odierna campagna di comunicazione che usasse l'immagine di una svastica incastonata in oro zecchino e tempestata di diamanti; ovviamente non avrebbe funzionato perché, come Berger

sottolineava, "la svastica si rivolgeva ai potenziali vincitori, non agli sconfitti. Invocava la dominazione, non la giustizia". In contrasto con questo, la falce e il martello invocavano la speranza che la storia alla fine sarebbe stata dalla parte di coloro che lottano per la libertà e la giustizia. L'ironia consiste in questo: nel momento stesso in cui questa speranza è ufficialmente proclamata morta dall'ideologia dominante della "fine delle ideologie", un'impresa paradigmaticamente "postindustriale" (c'è nulla di più 26 postindustriale del trattare azioni su internet?) deve mobilitare questa speranza sopita per far penetrare il suo messaggio. Il compito rimane quello di ripetere Lenin: dare nuova vita a questa speranza che continua ancora ad aggirarsi tra noi.

Non si può separare l'eccezionale costellazione storica che permise la presa rivoluzionaria dell'ottobre 1917 dalla sua tarda svolta stalinista: quella stessa costellazione che ha reso possibile la rivoluzione (l'insoddisfazione dei contadini, un'élite rivoluzionaria ben organizzata ecc.) ha condotto alla svolta stalinista come sua conseguenza e in questo risiede la vera e propria tragedia leninista. La famosa alternativa di Rosa Luxemburg, "socialismo o barbarie", terminò nell'identità ironica dei due termini opposti: il socialismo "realmente esistente" ERA barbarie.

Consequentemente, RIPETERE Lenin non significa un RITORNO a Lenin ripetere Lenin è accettare il fatto che "Lenin è morto", che la sua soluzione particolare è fallita, e anche in modo mostruoso, ma che c'era in essa una scintilla d'utopia degna di essere salvata. Ripetere Lenin significa che si deve distinguere tra quanto Lenin ha effettivamente fatto e il campo di possibilità che ha aperto, la tensione tra ciò che fece concretamente e un'altra dimensione: "C'era in Lenin più dello stesso Lenin". Ripetere Lenin significa ripetere non ciò che Lenin HA FATTO, ma ciò che NON È RIUSCITO A FARE, le sue possibilità PERDUTE. Oggi Lenin appare come una figura appartenente a una differente regione temporale: non è che la sua nozione di partito centralizzato (insieme ad altre nozioni chiave) sembri rappresentare una "minaccia totalitaristica" piuttosto i suoi principi sembrano appartenere a una differente epoca con la quale non possiamo più relazionarci correttamente.

Comunque sia, anziché leggere questo fatto come la prova che Lenin è obsoleto, si potrebbe forse rischiare la congettura opposta: e se questa impenetrabilità di Lenin fosse un segno che c'è qualcosa di sbagliato nella NOSTRA epoca? E se il fatto che noi percepiamo Lenin come irrilevante, "fuori sincrono" rispetto ai nostri tempi postmoderni, rivelasse il messaggio molto più inquietante che è il nostro stesso tempo a essere "fuori sincrono", che una certa dimensione storica sta scomparendo da esso?

L'utopia liberale

C'è qualcosa di sorprendente nelle reazioni generalmente ostili all'ultimo libro di Naomi Klein¹: sono molto più violente di quanto ci si potrebbe aspettare persino la sinistra libera² che simpatizza con alcune delle sue analisi deplora che "l'esaltazione oscuri il ragionamento" (come ha detto Will Hutton nella recensione del libro sull'Observer). Ovviamente, Klein ha toccato qualche nervo sensibile con la sua tesi centrale:

La storia del mercato libero contemporaneo è stata scritta attraverso gli shock. Alcune delle più drammatiche violazioni dei diritti umani nella nostra epoca, usualmente considerate semplici atti sadici compiuti da regimi antidemocratici, in realtà sono state commesse con l'intento deliberato di terrorizzare l'opinione pubblica allo scopo di preparare il terreno per l'introduzione di riforme radicali in senso liberista³.

Questa tesi è sviluppata attraverso una serie di analisi concrete, tra le quali è centrale quella sulla guerra in Iraq: l'attacco USA era sostenuto dall'idea che, seguendo la strategia militare dello shock and awe ["colpisci e terrorizza"], l'Iraq avrebbe potuto poi essere organizzato come un paradiso del libero mercato il paese e il popolo sarebbero stati talmente traumatizzati da non opporre alcuna resistenza. Tuttavia, se si può affermare che proprio in Iraq il disastro capitalista ha avuto il maggiore impatto, la generalizzazione di questo caso non è forse troppo rapida e unilaterale, un'immagine speculare della posizione di Milton Friedman e di altri fondamentalisti del mercato? Klein ignora i benefici effetti del mercato, non vede (non vuol vedere) che l'economia di mercato, quando si combina con le istituzioni democratiche, con un'adeguata istruzione, con la tutela della salute ecc., può svolgere bene la sua funzione; quindi non c'è da stupirsi se Klein non offre proposte alternative.

Per quanto possa apparire convincente, tuttavia questa critica non coglie il punto dolente dell'analisi di Klein: il nucleo UTOPICO dell'economia neoliberista. Mentre il liberismo si presenta come antiutopia incarnata e il neoliberismo odierno come il segno di una nuova era dell'umanità che ha lasciato dietro di sé i progetti utopici responsabili degli orrori totalitari del XX secolo, ora sta diventando chiaro che i tempi della vera utopia erano quelli dell'allegria "clintonite" degli anni novanta, con la loro convinzione di aver

raggiunto la "fine della storia" (Fukuyama): l'umanità aveva finalmente trovato la formula per l'ordine socioeconomico ottimale. L'esperienza degli ultimi decenni mostra chiaramente che il mercato non è un meccanismo benigno che lavora meglio quand'è lasciato solo a fare il suo lavoro richiede invece molta violenza supplementare per creare le condizioni del suo funzionamento. Il modo in cui i fondamentalisti del mercato reagiscono ai risultati distruttivi dell'applicazione delle loro ricette è tipico degli utopisti "totalitari": biasimano il fallimento dei compromessi da parte di chi mette in pratica le loro idee (c'è ancora troppo intervento statale ecc.), e domandano un'applicazione ancor più radicale della dottrina del mercato.

Questo rovesciamento violento della formula liberale è l'inquietante messaggio del libro di Klein.

Dopo aver denunciato l'utopismo dei "soliti sospetti", forse è giunto il momento di concentrarsi sull'utopia liberale in se stessa. Per il liberalismo, almeno nella sua forma radicale, il desiderio di sottomettere le persone a un ideale etico che è considerato universale è "il crimine che contiene tutti i crimini", la madre di tutti i crimini che equivale alla brutale imposizione della propria prospettiva agli altri, ed è la causa del disordine civile. E' questo il motivo per cui se si vogliono stabilire la pace civile e la tolleranza, la prima condizione per farlo è quella di sbarazzarsi della "tentazione morale": la politica dovrebbe essere completamente liberata dagli ideali morali e resa "realistica", dovrebbe prendere le persone come sono, facendo affidamento sulla loro vera natura, non sulle ingiunzioni morali. Il mercato, in questo caso, è esemplare: la natura umana è egoistica, non c'è modo di cambiarla ciò di cui si ha bisogno è un meccanismo che metta i vizi privati al servizio del bene comune (l'"Astuzia della Ragione").

Nell'opera *Per la pace perpetua*, Kant ha fornito una formulazione precisa di questa istanza fondamentale:

Sono in molti ad affermare che questo dovrebbe essere uno Stato fatto di angeli, perché gli uomini con le loro tendenze egoistiche non sono all'altezza di una costituzione di forma così sublime. Ma è la natura a venire in aiuto alla volontà universale fondata sulla ragione, onorata ma impotente nella pratica, e proprio tramite quelle tendenze egoistiche, di modo che sia solo questione di una buona organizzazione dello Stato (cosa in pieno potere degli uomini), per contrapporre le une alle altre queste forze della natura così che luna blocchi l'altra nel suo effetto distruttivo o addirittura lo elimini. Il risultato, dal punto di vista della ragione, è come se esse non esistessero, e l'uomo, benché non sia moralmente buono, viene tuttavia costretto a essere un buon cittadino. Il problema

dell'istituzione dello Stato per quanto duro ciò possa suonare, è risolvibile anche per un popolo fatto di diavoli a patto che abbiano intelletto⁴. Si potrebbe seguire questa linea argomentativa fino alla sua conclusione: un liberale pienamente autocosciente dovrebbe intenzionalmente limitare la sua altruistica prontezza a sacrificare il proprio bene per il bene altrui, cosciente del fatto che il modo più efficiente di agire per il bene comune è quello di seguire il proprio egoismo privato. L'inevitabile rovesciamento del motto dell'Astuzia della Ragione, "vizi privati, bene comune", è questo: "onestà privata, disastro comune".

Qui, in ogni caso, incontriamo il paradosso fondamentale del liberalismo. La posizione antideologica è inscritta nell'autentico nucleo della visione liberale: il liberalismo concepisce se stesso come "politica del male minore" e la sua ambizione è di produrre "il minor male sociale possibile", evitando in questo modo un male più grande, poiché considera ogni tentativo di imporre direttamente un Bene positivo come la fonte ultima di tutti i mali. L'arguzia di Churchill sulla democrazia come il peggiore di tutti i sistemi politici, salvo il fatto che tutti gli altri sono peggiori, si adatta ancor meglio al liberalismo. Una simile visione è sostenuta da un profondo pessimismo sulla natura umana: l'uomo è un animale egoista e invidioso e, se costruisce un sistema politico che fa appello alla sua bontà e al suo altruismo, il risultato sarà il peggior terrore (sia i giacobini che gli stalinisti avevano come presupposto la virtù umana). Ma la critica liberale della "tirannia del Bene" ha un prezzo: quanto più il suo programma permea la società, tanto più esso si rovescia nel suo opposto. La pretesa di non voler null'altro che il minore dei mali, una volta affermata come principio del nuovo ordine globale, gradualmente prende il sopravvento sulle stesse caratteristiche del nemico che voleva combattere. L'ordine liberale globale propone chiaramente se stesso come il migliore dei mondi possibili; il dignitoso rifiuto delle utopie culmina nell'imposizione dell'utopia del libero mercato, che diventerà realtà quando la applicheremo appropriatamente al mercato e ai meccanismi legali dei diritti umani. Dietro tutto ciò sta in agguato l'incubo totalitario, la visione di un Uomo Nuovo che ha lasciato dietro di sé la vecchia zavorra ideologica.

Come sa ogni attento osservatore delle impasse del "politicamente corretto", la separazione della Giustizia legale dal Bene morale che andrebbe relativizzato-storicizzato culmina in un soffocante moralismo oppressivo colmo di risentimento. Senza alcuna sostanza sociale "organica" che fondi gli standard di ciò che Orwell definiva, con approvazione, "decentza comune" (questi standard sono messi da parte in quanto subordinerebbero la libertà individuale a forme sociali organiche protofasciste), il programma minimalista di leggi che

dovrebbero impedire agli individui di abusare gli uni degli altri (di infastidire o "molestare") si converte in un'esplosione di norme legali e morali, in un processo infinito di legalizzazione/moralizzazione chiamato "lotta contro tutte le forme di discriminazione". Se, riguardo al fatto di "molestare" altre persone, non ci sono costumi condivisi che possano influenzare la legge, chi, in assenza di simili costumi condivisi, deciderà che cosa conti come "molestia"? In Francia ci sono associazioni di persone obese che chiedono di fermare tutte le campagne pubbliche contro l'obesità e a favore di un'alimentazione salutare, perché feriscono l'autostima delle persone obese. E via dicendo: matrimonio incestuoso, omicidio consensuale e cannibalismo. Il problema è l'ovvia arbitrarietà di norme sempre nuove.

Pensiamo per esempio alla sessualità infantile: si può argomentare che la sua criminalizzazione sia una discriminazione ingiustificata, ma si può anche argomentare che i bambini devono essere protetti dalle molestie sessuali degli adulti. E potremmo continuare: le stesse persone che invocano la legalizzazione delle droghe leggere normalmente sostengono il divieto di fumare in luoghi pubblici; le stesse persone che protestano contro gli abusi patriarcali sui bambini piccoli nelle nostre società, si preoccupano quando qualcuno condanna gli appartenenti a culture straniere che vivono tra noi e si comportano esattamente così, e sostengono che si tratta di un caso di ingerenza in altri "stili di vita". Quindi è per ragioni strutturali necessarie che questa "lotta contro la discriminazione" è un processo infinito che pospone il proprio punto d'arrivo, cioè una società liberata da tutti i pregiudizi morali che, come dice Jean-Claude Michea, "sotto questo profilo sarebbe una società condannata a vedere crimini ovunque"⁵. Le coordinate ideologiche di questo multiculturalismo liberale sono determinate da due caratteristiche del nostro Zeitgeist "postmoderno": lo storicismo multiculturalista universalizzato (tutti i valori e i diritti sono storicamente specifici, e ogni loro elevazione a nozioni universali da imporre agli altri è un atto di imperialismo culturale massimamente violento) e l'"ermeneutica del sospetto" universalizzata (tutti gli "alti" motivi etici sono generati e supportati da "bassi" motivi di risentimento, invidia ecc.). Ossia, il richiamo al sacrificio della nostra vita per una Causa più elevata è la maschera di una manipolazione da parte di coloro che hanno bisogno della guerra per il loro potere e la loro ricchezza, e/o un'espressione patologica di masochismo e questo e/o è un vel inclusivo, ossia entrambi i termini possono essere veri allo stesso tempo. Combattere la cultura "patriarcale" è la conseguenza di queste premesse. Quanto scritto da Marx ed Engels più di centocinquanta anni fa, nel primo capitolo del Manifesto del Partito Comunista "Dove ha raggiunto il dominio, la borghesia ha distrutto tutte le condizioni di vita feudali, patriarcali,

idilliche"⁶ è ancora ignorato da quei teorici culturali della Sinistra che concentrano la propria critica sull'ideologia e la pratica patriarcali. Non è forse giunto il momento di cominciare a interrogarsi sul fatto che la critica del "fallogocentrismo" patriarcale è stata elevata a obiettivo supremo proprio nel momento storico il nostro in cui il patriarcato ha definitivamente perduto il suo ruolo egemone, quando è stato progressivamente spazzato via dall'individualismo del mercato dei Diritti?

Che cosa accade ai valori della famiglia patriarcale quando un bambino può citare in giudizio i suoi genitori per negligenza e abuso, ossia quando la famiglia e la parentela stesse sono ridotte de jure a un contratto temporaneo e rescindibile tra individui indipendenti?

Incontriamo qui ancora una volta una coincidenza di opposti: nella nostra ideologia predominante, lo storicismo radicale coincide con una rozza misurazione di tutto il passato secondo i nostri standard.

E' facile immaginare la stessa persona che da un lato vigila contro l'imposizione dei valori eurocentrici ad altre culture e dall'altro argomenta che certi classici come Tom Sawyer o Huckleberry Finn di Mark Twain dovrebbero essere tolti dalle biblioteche scolastiche perché sono insensibili al razzismo per il modo in cui ritraggono i neri e i nativi americani.

Alcuni anni or sono, Habermas fece una perspicua osservazione critica su coloro che vedono come caratteristica predominante della nostra era la spinta verso nuove forme di biopotere "totalitario" (diffusione della tortura, massacri etnici, controllo poliziesco, stermini di massa nei campi di concentramento ecc.): in realtà, non è che ci siano più torture e uccisioni; nella maggior parte dei casi, le percepiamo semplicemente di più a causa della copertura mediatica e, soprattutto, perché i nostri standard normativi sono più alti. Possiamo anche solo immaginare una Seconda Guerra Mondiale nella quale gli Alleati dovessero misurarsi con gli standard odierni? Oggi sappiamo che c'erano gravi tensioni tra il quartier generale britannico e quello statunitense a proposito della tattica (specialmente britannica) di bombardare duramente i centri abitati tedeschi privi di valore militare (Dresda, Amburgo ecc.); persino nel Regno Unito, molti ufficiali, sacerdoti e intellettuali si domandavano se, così facendo, il loro paese non cominciasse a essere paragonabile alla Germania nazista. L'intero dibattito fu totalmente soffocato e non raggiunse mai l'opinione pubblica. Riguardo agli USA, si pensi agli ignominiosi espropri e all'internamento dell'intera popolazione di etnia giapponese: mentre oggi ci sono persino film hollywoodiani che condannano quest'atto, nessuno, inclusa la sinistra, protestò nel 1942. (O, nella direzione opposta, che dire se la Colombia, l'Afghanistan e le altre nazioni produttrici di oppio applicassero oggi contro gli Stati Uniti la stessa

logica che l'Impero britannico e le altre potenze occidentali usarono contro la Cina negli anni quaranta dell'Ottocento come pretesto per la Guerra dell'Oppio? La Cina fu attaccata perché rifiutava di consentire la libera importazione dell'oppio, dato che l'oppio produceva effetti catastrofici sulla salute di migliaia di cinesi.

Coloro che rifiutano il libero commercio sono barbari che devono essere forzati ad accettare la civiltà.

Immaginate dunque se la Colombia e altri paesi rivolgersero lo stesso ultimatum agli USA!).

Lo stesso vale non soltanto a proposito della dimensione storica, ma anche a proposito di quanto accade oggi in diversi paesi: il fatto che le torture di Abu Ghraib siano diventate uno scandalo pubblico che ha messo l'amministrazione statunitense in una posizione difensiva era di per sé un segnale positivo in un regime realmente "totalitario", il caso sarebbe stato semplicemente messo a tacere. (Allo stesso modo, non dimentichiamoci che il fatto che le forze degli USA non abbiano trovato armi di distruzione di massa è un segnale positivo: un potere realmente "totalitario" avrebbe fatto quello che fanno abitualmente i poliziotti, che piazzano di nascosto la droga e poi "scoprono" la prova del reato.) Le diffuse proteste dell'opinione pubblica statunitense, specialmente degli studenti, contro l'impegno degli USA in Vietnam fu un fattore fondamentale nel causare il ritiro degli Stati Uniti; tuttavia, il fatto stesso che esistessero simili proteste nel bel mezzo di una guerra non è di per sé una prova degli alti standard di etica e libertà degli Stati Uniti? Immaginiamo un movimento simile, per esempio, nel Regno Unito, quando entrò nella Prima Guerra Mondiale: Bertrand Russell fu imprigionato per il suo pacifismo, e per anni dovette sottomettere i manoscritti dei suoi libri alla censura di Stato. (Russell menziona questo fatto nella prefazione all'ultima riedizione della sua popolare Storia della filosofia occidentale, ammettendo ironicamente che le osservazioni del censore erano spesso perspicaci e lo aiutarono a migliorare il manoscritto.) Quando la sinistra oggi depreca le violazioni dei diritti umani a Guantanamo, la controdomanda più ovvia è: non sappiamo tutti che devono esserci dozzine di posti peggiori in Cina, Russia, nei paesi africani e arabi?

La recriminazione tipica dei liberali di destra, che consiste nel dire che coloro che criticano gli USA "applicano standard differenti" e giudicano gli Stati Uniti molto più duramente degli altri paesi, traslascia il punto centrale, ossia che i critici tendono a giudicare ogni paese secondo i suoi standard.

L'"idea regolativa" che sottende la giustizia liberale odierna non è soltanto quella di portare alla luce tutti i crimini collettivi del passato (o meglio, le azioni che appaiono tali secondo gli standard odierni); implica anche l'utopia "politicamente corretta" di "indennizzare" la

violenza collettiva del passato attraverso pagamenti o disposizioni legali (pagare miliardi di dollari ai neri d'America per le conseguenze della schiavitù ecc.). Questa è la vera utopia, l'idea che un ordine legale possa indennizzare i propri crimini fondanti, purificandosi così retroattivamente dalla propria colpa e riguadagnando l'innocenza. Al culmine di questo cammino c'è l'utopia ecologica di un'umanità che nella sua interezza ripaghi il proprio debito nei confronti della Natura per tutti i suoi passati sfruttamenti.

In questa visione liberale c'è un problema di cui ogni buon antropologo o psicoanalista, e persino un acuto critico della società come Francis Fukuyama, è cosciente: essa non può reggersi da sola, è parassitaria rispetto a qualche forma precedente di "socializzazione", come viene normalmente designata; essa è però, al tempo stesso, distruttiva, e in tal modo la visione liberale taglia il ramo sul quale è seduta. Sul mercato e più in generale nello scambio sociale basato sul mercato gli individui si incontrano in quanto liberi soggetti razionali, ma questi soggetti sono il risultato di un complesso processo a monte, relativo al debito simbolico, all'autorità e soprattutto alla fiducia (nel grande Altro che regola gli scambi). In altre parole, il dominio degli scambi non è mai puramente simmetrico: la condizione a priori è che ciascuno dei partecipanti dia qualcosa senza avere nulla in cambio per poter prendere parte al gioco del *do ut des*. Perché si instaurino degli scambi di mercato ci devono essere dei soggetti che partecipino al patto simbolico fondamentale e mostrino la fondamentale fiducia nella Parola. Naturalmente, il mercato è il dominio dell'egoista ingannatore e menzognero; in ogni caso, come Jacques Lacan ci ha insegnato, affinché una menzogna funzioni deve presentarsi ed essere ricevuta come verità, vale a dire: la dimensione della Verità deve essere già stabilita.

Marcel Mauss, nel suo Saggio sul dono⁷, stabilì per primo il paradosso logico del *potlach*, il reciproco scambio di doni. Un vero dono è per definizione un atto di generosità, fatto senza aspettarsi qualcosa in cambio, mentre lo scambio è per definizione reciproco io do qualcosa aspettandomi qualcosa in cambio. Il mistero è questo: se il nucleo segreto del *potlach* è la reciprocità dello scambio, perché questa reciprocità, che non è asserita in modo diretto, assume la forma "mistificata" di due atti consecutivi ciascuno dei quali è presentato come una libera e volontaria esibizione di generosità?

Marshall Sahlins ha proposto una soluzione pertinente⁸: la reciprocità dello scambio è fondamentalmente ambigua nel suo nucleo fondamentale distrugge il legame sociale, è la logica della vendetta, del *tit-for-tat*⁹. Se, ricevendo un dono, lo restituissi immediatamente al donatore, questa circolazione diretta risulterebbe un gesto estremamente aggressivo di umiliazione, sarebbe il segnale che ho

riutato il dono dell'altro pensiamo a quei momenti imbarazzanti in cui le persone anziane dimenticano di averci già regalato la stessa cosa l'anno prima. Per nascondere questo aspetto dello scambio, per renderlo benevolo e pacificante, si deve fingere che il dono di ciascuno di noi sia libero e goda di una sua autonomia. La caratteristica fondamentale che oppone il potlach al diretto scambio di mercato è quindi la dimensione temporale. Nello scambio di mercato, i due atti complementari accadono simultaneamente (pago e mi prendo ciò che ho pagato), cosicché l'atto dello scambio non conduce a un legame sociale permanente, ma soltanto a uno scambio momentaneo tra individui atomizzati che, subito dopo, ritornano al loro isolamento. Nel potlach, al contrario, il tempo trascorso tra il mio donare e la restituzione da parte dell'altro crea un legame sociale durevole (almeno per un po'): siamo tutti vincolati gli uni agli altri dai legami del debito.

Da questo punto di vista, il denaro può essere definito come il mezzo che ci permette di avere dei contatti con gli altri senza entrare in vere e proprie relazioni con loro. Questa società atomizzata nella quale abbiamo dei contatti senza entrare in vere e proprie relazioni con gli altri è il presupposto del liberalismo.

Il problema di organizzare uno stato non può quindi essere risolto "anche per un popolo fatto di diavoli", come ha detto Kant; ma che ciò invece sia possibile è la chiave di volta dell'utopia liberale. C'è nel liberalismo, a partire dai suoi esordi, una tensione tra la libertà individuale e i meccanismi oggettivi che regolano il comportamento di una folla già Benjamin Constant formulava chiaramente questa tensione: tutto è morale negli individui, ma tutto è fisico nelle masse; ognuno è libero come individuo, ma nella folla è una rotella dell'ingranaggio. Su questo punto, l'eredità della religione è più chiara che mai: questo è esattamente il paradosso della predestinazione, dell'insondabile meccanismo della Grazia che è incarnata, tra l'altro, nel successo sul mercato. I meccanismi che porteranno alla pace sociale sono indipendenti dalla volontà degli individui così come dai loro meriti. Per citare ancora una volta Kant:

La garanzia della pace perpetua [...] è niente di meno che la grande artefice natura (natura daedala rerum), dal cui corso meccanico si vede brillare la finalità che dalla discordia tra gli uomini fa sorgere la concordia anche contro la loro volontà¹⁰. Questa è ideologia allo stato puro. Si può argomentare che la nozione di ideologia sia stata posta "per se stessa" soltanto nel sistema liberale, con la sua distinzione fondativa tra le persone comuni immerse nel loro universo di Significati, di confusione tra fatti e valori (come appare dalla prospettiva propriamente moderna), e i freddi e razionali osservatori realisti capaci di percepire il mondo così com'è, senza pregiudizi

moralistici, come un meccanismo regolato dalle leggi (delle passioni) al pari di ogni altro meccanismo naturale. È soltanto in quest'universo moderno che la società appare come oggetto di un possibile esperimento, come un campo caotico al quale si può (e si deve) applicare una Teoria o Scienza avalutativa preventivamente data (una "geometria delle passioni" politica, un'economia, una scienza della razza). Soltanto la posizione moderna che prevede un approccio scienziasta e avalutativo alla società, così come un semplice approccio scienziasta alla natura, è vera e propria ideologia, non l'opinione spontanea legata all'esperienza di vita dotata di senso, che è invece respinta dallo scienziasta come un insieme di pregiudizi superstiziosi: è ideologia perché imita la forma delle scienze naturali senza realmente essere tale. L'"ideologia" in senso stretto è quindi sempre riflessiva, sdoppiata in se stessa: è un termine per definire la conoscenza naturale che si oppone all'"ideologia" comune. (Persino nel marxismo stalinista, che usa il termine "ideologia" in senso positivo in totale opposizione a Marx, l'ideologia è opposta alla scienza: dapprima, i marxisti analizzano la società in modo neutrale e scientifico; poi, per mobilitare le masse, traducono le loro intuizioni in "ideologia". Bisogna soltanto aggiungere che questa "scienza marxista" opposta all'ideologia è ideologia allo stato puro.) C'è quindi un dualismo inscritto nella nozione stessa di ideologia: 1) la spontanea comprensione di sé che hanno gli individui con tutti i loro pregiudizi; 2) la conoscenza neutrale "avalutativa" da applicare alla società per operare ingegneristicamente sul suo sviluppo. Quest'ultima è ideologia perché presuppone che le idee possano regolare il mondo: si può dominare la società applicando a essa un progetto teoretico.

Ciò che qui si perde di vista è quello che si può chiamare, seguendo Marx, la "base" della libertà. La nozione propriamente marxista di "base" non deve essere intesa come un fondamento che determini e quindi vincoli l'obiettivo della nostra libertà (pensiamo di essere liberi, ma in realtà siamo determinati dalla nostra "base"); si deve piuttosto concepirla come la base vera e propria (la cornice, il terreno, lo spazio) DELLA e PER LA nostra libertà. La "base" è una sostanza sociale che sostiene la nostra libertà. In questo senso, le regole dell'educazione non costringono la nostra libertà, ma forniscono lo spazio entro il quale soltanto la nostra libertà può prosperare; l'ordine legale rafforzato dagli apparati di Stato è la base dei nostri scambi nel libero mercato; le regole grammaticali sono la base indispensabile del nostro libero pensiero (per poter "pensare liberamente" dobbiamo mettere in pratica ciecamente queste regole); le abitudini come nostra "seconda natura" sono la base della cultura; la collettività dei credenti è la base, il terreno unico nel quale un soggetto cristiano può essere libero ecc. Questo è anche il modo in cui bisogna intendere la

tristemente nota difesa marxista della "libertà concreta, reale" in quanto opposta alla borghese "libertà astratta, meramente formale": questa "libertà concreta" non limita il contenuto possibile ("Puoi essere veramente libero soltanto se sostieni noi, i comunisti"); la domanda è, piuttosto, quale "base" debba essere assicurata per la libertà. Un esempio classico: sebbene i lavoratori nel capitalismo siano formalmente liberi, non esiste nessuna "base" che permetta loro di realizzare la loro libertà in qualità di produttori; benché vi sia una libertà "formale" di parola, organizzazione ecc., la base di questa libertà è limitata.

In un denso saggio sull'educazione, Robert Pippin¹¹ ha elaborato l'enigmatico status "inter-medio" [in-between] di questa nozione, che designa tutti gli atti che mostrano il fondamentale atteggiamento soggettivo del rispetto per gli altri in quanto agenti liberi e autonomi, uguali a noi, l'atteggiamento benevolo che consiste nel fare un passo oltre lo stretto calcolo utilitaristico o "razionale" dei costi e dei benefici nelle relazioni con gli altri, che consiste nel fidarsi di loro, nel tentare di non umiliarli ecc. Sebbene, misurandola secondo il metro del suo carattere obbligante, la buona educazione sia qualcosa di più della gentilezza o della generosità (non si possono obbligare le persone a essere generose), è chiaramente meno di un'obbligazione morale o giuridica. Ecco cosa c'è di sbagliato nei tentativi "politicamente corretti" di moralizzare o addirittura penalizzare direttamente modi di comportamento (come ferire gli altri con volgari oscenità verbali ecc.) che dovrebbero fondamentalmente riguardare l'educazione: potenzialmente questi modi minano la preziosa "medietà" dell'educazione. In termini più hegeliani, quello che si perde penalizzando la maleducazione è la "sostanza etica" in quanto tale: in contrasto con le leggi e le esplicite regole normative, la buona educazione è per definizione "sostanziale", è qualcosa di esperito come sempre-già dato, mai imposto/istituito in quanto tale. Pippin ha ragione a collegare il ruolo cruciale dell'educazione nelle società moderne all'emergere dell'individuo libero e autonomo non soltanto nel senso che la buona educazione è una pratica che tratta gli altri come uguali, come soggetti liberi e autonomi, ma in un senso molto più raffinato: il fragile reticolo dell'educazione è la "sostanza sociale" degli individui liberi e indipendenti, è il loro stesso modo di essere (inter) dipendenti. Se questa sostanza si disintegra, lo spazio della libertà individuale rimane forcluso¹².

Di fronte all'odierna esplosione del capitalismo in Cina, gli analisti si chiedono spesso quando la democrazia politica vi si affermerà come complemento politico "naturale" del capitalismo. Tuttavia, un'analisi più ravvicinata dissolve rapidamente questa speranza.

Invece di percepire ciò che accade nella Cina di oggi come una distorsione dispotico-orientale del capitalismo, bisognerebbe vedervi la ripetizione dello sviluppo del capitalismo nella stessa Europa. Nella prima modernità, la maggior parte degli stati europei erano lontani dall'essere democratici e se lo erano (come nel caso dell'Olanda), ciò valeva solo per le élite liberali, non per i lavoratori. Le condizioni per l'affermazione del capitalismo furono create e mantenute da una brutale dittatura statale, molto simile a quella che c'è oggi in Cina, con lo Stato che legalizza espropriazioni violente a danno di persone comuni, proletarizzandole e disciplinandole nel loro nuovo ruolo. Tutti gli elementi che oggi identifichiamo con la democrazia liberale e la libertà (sindacati, suffragio universale, istruzione gratuita e universale, libertà di stampa ecc.) furono conquistati attraverso una lunga e difficile lotta delle classi popolari nel corso del XIX secolo, ed erano ben lontani dall'essere una conseguenza "naturale" dei rapporti capitalistici. Richiamiamo alla mente le richieste con le quali si conclude il Manifesto del Partito Comunista: la maggior parte di esse, con l'eccezione dell'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, sono oggi largamente accettate nelle democrazie "borghesi" come risultato delle lotte popolari. Coloro che sostengono l'esistenza di un legame naturale tra capitalismo e democrazia mentono nello stesso modo in cui mente la Chiesa Cattolica quando si presenta come la "naturale" sostenitrice della democrazia dei diritti umani contro la minaccia del totalitarismo come se la Chiesa non avesse accettato la democrazia solo alla fine del XIX secolo, e pure a denti stretti, come disperato compromesso, dimostrando chiaramente di preferire la monarchia e di ammettere la democrazia come una mera concessione ai tempi moderni. La Chiesa Cattolica come faro del rispetto della libertà e della dignità umana?

Facciamo un semplice esperimento mentale. Fino ai primi anni sessanta, la Chiesa ha mantenuto in vigore il famigerato [(in)famous Indice dei libri la cui lettura era proibita ai (comuni) cattolici; si può

soltanto immaginare come sarebbe stata la storia intellettuale e artistica dell'Europa moderna se cancellassimo da essa tutte quelle opere che, prima o poi, sono finite in questo Indice un'Europa moderna senza Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Kafka, Sartre, per non parlare della stragrande maggioranza dei classici della letteratura moderna.

Dunque, non c'è nulla di esotico nella Cina contemporanea: ciò che vi accade ripete semplicemente il nostro passato rimosso. Che dire poi delle congetture di certi analisti liberali occidentali su quanto sarebbe stato più rapido lo sviluppo della Cina se accompagnato dalla democrazia politica? In un'intervista televisiva di un paio d'anni fa, Ralph Dahrendorf ha collegato la crescente sfiducia nella democrazia al fatto che, dopo ogni cambiamento rivoluzionario, la strada per raggiungere una nuova prosperità passa attraverso una "valle di lacrime": dopo il crollo del socialismo non è possibile passare direttamente all'abbondanza di un'economia di mercato compiuta il welfare e la sicurezza socialisti, limitati ma reali, devono essere smantellati e i primi passi sono necessariamente dolorosi; e lo stesso accade in Europa Occidentale, dove il passaggio dallo stato sociale alla nuova economia globale implica dolorose rinunce, minor sicurezza, minori garanzie sociali.

Per Dahrendorf, il problema è ben inquadrato dal semplice fatto che questo doloroso passaggio attraverso la "valle di lacrime" richiede più tempo del periodo medio che intercorre tra le elezioni democratiche, per cui è forte la tentazione di posporre i cambiamenti più difficili a favore di successi elettorali a breve termine. È paradigmatica, a questo proposito, l'insoddisfazione di larghi strati di popolazione nelle nazioni postcomuniste di fronte ai risultati economici del nuovo ordine democratico: nei giorni gloriosi del 1989, identificavano la democrazia con l'abbondanza delle società consumistiche occidentali, mentre ora, dieci anni dopo, quando ancora l'abbondanza manca, incolpano di questo la democrazia stessa.

Purtroppo, Dahrendorf si concentra molto meno sulla tentazione opposta: se la maggioranza resiste ai necessari cambiamenti strutturali dell'economia, una tra le logiche conclusioni non dovrebbe essere che un'élite illuminata farebbe bene a prendere il potere, per un decennio o giù di lì, anche attraverso mezzi non democratici, per adottare le misure necessarie e quindi gettare le fondamenta per una vera stabilità democratica?

Fareed Zakaria evidenzia, in questo senso, come la democrazia possa fare breccia solo in paesi economicamente sviluppati: se i paesi in via di sviluppo vengono "prematuramente democratizzati", il risultato è un populismo che sfocia nella catastrofe economica e nel dispotismo politico e non c'è niente di cui meravigliarsi se quei paesi

del Terzo Mondo che attualmente sperimentano il maggior successo economico (Taiwan, Corea del Sud, Cile) hanno abbracciato la democrazia solo dopo un periodo di governo autoritario.

Questa linea di pensiero non costituisce forse il miglior argomento possibile a favore della via cinese al capitalismo come opposta alla via russa? Dopo il crollo del comunismo, la Russia ha adottato una "terapia d'urto" buttandosi direttamente nella democrazia e nella rincorsa al capitalismo con il risultato della bancarotta economica. (Ci sono buone ragioni per essere moderatamente paranoici: i consiglieri economici occidentali di Eltsin che proposero questo modello erano davvero innocenti come apparivano, o erano al servizio degli interessi degli Stati Uniti nell'indebolire economicamente la Russia?) I cinesi, al contrario, hanno seguito le orme del Cile e della Corea del Sud, utilizzando un potere statale autoritario e privo di ipoteche per controllare i costi sociali del passaggio al capitalismo ed evitare così il caos. In breve, la bizzarra combinazione di capitalismo e potere comunista, lungi dall'essere una ridicola anomalia, si è dimostrata una benedizione (non troppo) mascherata; la Cina si è evoluta così velocemente non a dispetto del governo autoritario comunista, ma grazie a esso. Allora, per concludere con un sospetto che può risuonare come stalinista: e se coloro che si preoccupano della mancanza di democrazia in Cina fossero in realtà preoccupati per il suo rapido sviluppo che le conferisce il ruolo di prossima superpotenza globale, minacciando il primato dell'Occidente?

Qui è all'opera un ulteriore paradosso: al di là di facili battute e di analogie superficiali, c'è una profonda omologia strutturale tra la rivoluzione permanente maoista, la lotta continua contro la sclerotizzazione delle strutture statali e le dinamiche interne del capitalismo. Si è tentati di parafrasare il motto di Bertolt Brecht: "Che cos'è la rapina di una banca di fronte alla fondazione di una nuova banca?" Che cosa sono gli eccessi violenti e distruttivi delle Guardie rosse esaltate dalla Rivoluzione Culturale rispetto alla vera Rivoluzione Culturale, la dissoluzione permanente di tutte le forme di vita, necessaria alla riproduzione capitalistica? Oggi, la tragedia del Grande Balzo in Avanti si ripete come la commedia del rapido Balzo in Avanti del capitalismo verso la modernizzazione, in cui il vecchio slogan "una fonderia in ogni villaggio" riemerge come "un grattacielo in ogni strada".

La suprema ironia della storia è che fu Mao stesso a creare le condizioni ideologiche per un rapido sviluppo capitalistico distruggendo il tessuto della società tradizionale. Cosa dice il suo appello al popolo, rivolto specialmente ai giovani, per la Rivoluzione Culturale?

Non aspettate che qualcun altro vi dica cosa fare, avete il diritto di

ribellarvi! Dunque pensate e agite con la vostra testa, distruggete le eredità culturali, denunciate e attaccate non solo i vostri anziani, ma anche il governo e il partito ufficiali! Spazzate via i meccanismi statali repressivi e organizzatevi nelle Comuni! E l'appello di Mao venne ascoltato; ciò che ne seguì fu l'esplosione di una passione sfrenata che delegittimava tutte le forme di autorità, cosicché, alla fine, Mao dovette ricorrere all'esercito per ripristinare un minimo di ordine. Il paradosso sta dunque nel fatto che la battaglia chiave della Rivoluzione Culturale non si combatté tra l'apparato del Partito Comunista e i nemici tradizionalisti che esso denunciava, ma tra l'esercito, il Partito Comunista e le forze che Mao stesso aveva creato.

Una dinamica simile può essere individuata nella Cina dei nostri giorni: le grandi tradizioni ideologiche sono state resuscitate per contenere le conseguenze distruttive dell'esplosione capitalista messa in atto dal partito stesso. È su questo sfondo che bisognerebbe leggere la recente grande campagna cinese per resuscitare il marxismo come efficiente ideologia di Stato (centinaia di milioni di dollari americani, letteralmente, sono stati investiti in questa impresa). Coloro che vedono in questa operazione una minaccia per la liberalizzazione capitalista, un segnale che la linea dura del Partito voglia riaffermare la propria egemonia, mancano completamente il bersaglio. Per quanto possa apparire paradossale, il ritorno del marxismo è il segno del trionfo definitivo del capitalismo, il segno della sua piena istituzionalizzazione. (Alcune recenti disposizioni di legge che garantiscono la proprietà privata, salutate dall'Occidente come un passo cruciale verso il consolidamento del sistema giuridico, e la stabilità legislativa, fanno parte dello stesso movimento.) Pertanto, quale modello di marxismo viene indicato come appropriato per la Cina di oggi? L'enfasi cade sulla distinzione tra marxismo e "sinistra": il marxismo non è la "sinistra", un termine che si riferisce a qualsiasi discorso sulla liberazione dei lavoratori, dai liberi sindacati alla vittoria sul capitalismo. Basandosi sulla tesi marxista dello sviluppo delle forze di produzione come fattore chiave del progresso sociale, il compito principale delle forze progressiste è individuato nella creazione delle condizioni per la continua e rapida "modernizzazione" del paese, evitando tutte le forme di instabilità, sia quelle causate dalla "sinistra", sia quelle causate dalla "destra" (come la democrazia pluripartitica ecc.), che porterebbero al caos e dunque ostacolerebbero la velocissima modernizzazione. La conclusione è chiara: nella Cina di oggi, solo il ruolo direttivo del Partito Comunista può sostenere la rapida modernizzazione in condizioni di stabilità sociale la definizione ufficiale (confuciana) è che la Cina dovrebbe diventare una "società armoniosa".

Conseguentemente, per metterla nei vecchi termini maoisti,

sebbene possa sembrare che il più grande nemico sia la minaccia "borghese", la "principale contraddizione" è, agli occhi dell'élite al potere, quella tra l'ordine "armonioso" esistente (uno sviluppo capitalistico senza restrizioni, sostenuto dal potere del Partito Comunista) e la minaccia di rivolte da parte dei lavoratori e dei contadini ecco perché il recente rafforzamento degli apparati repressivi (la formazione di speciali unità antisommossa create per soffocare le agitazioni popolari ecc.) è l'attuale espressione sociale di ciò che, per quanto riguarda l'ideologia, appare come un revival del marxismo. La caratterizzazione trotskista della Russia zarista del 1905 come "la combinazione viziosa dello scudiscio asiatico con il mercato azionario europeo" non è forse adatta anche alla Cina dei nostri giorni?

E se il secondo stadio democratico che era stato promesso dopo la valle di lacrime autoritaria non arrivasse mai? E' questo, forse, a essere così sconvolgente nella Cina di oggi, il sospetto che il suo capitalismo autoritario non sia semplicemente un ricordo del nostro passato, la ripetizione del processo di accumulazione capitalistica che si verificò in Europa tra il XVI e il XVIII secolo, ma un segno del futuro?

E se "la combinazione viziosa dello scudiscio asiatico con il mercato azionario europeo" si dimostrasse dal punto di vista economico più efficiente del nostro capitalismo liberale? E se questo fosse il segnale che la democrazia, come noi la intendiamo, non è più una condizione e un risultato dello sviluppo economico, ma un ostacolo?

La vergogna e le sue vicissitudini

In *Luci della città*, uno dei capolavori assoluti di Chaplin, c'è una scena memorabile che stabilisce la relazione tra l'oggetto e la vergogna. Dopo avere ingoiato un fischietto per errore, il Vagabondo ha un attacco di singhiozzo, che provoca un effetto comico: a causa del movimento dell'aria nel suo stomaco, ogni singhiozzo fa suonare il fischietto generando così degli strani sibili provenienti dall'interno del suo corpo; il Vagabondo, imbarazzato, cerca disperatamente di nascondere quei suoni, senza sapere cosa fare. La scena non rappresenta forse la vergogna allo stato puro? Mi vergogno quando mi trovo a confronto con l'eccesso nel mio corpo, ed è significativo che la fonte della vergogna in questa scena sia il suono: un suono spettrale che emana dall'interno del mio corpo, un suono come un autonomo "corpo senz'organi", collocato al centro del mio corpo e nel contempo incontrollabile, una specie di parassita, un intruso alieno in breve, ciò che Lacan chiamava l'oggetto-voce, una delle incarnazioni dell'oggetto piccolo (a), dell'agalma: "In me c'è più di me stesso"¹. Troviamo quest'oggetto persino dove non ci aspetteremmo di trovarlo: in un autentico classico dello stalinismo letterario, il romanzo *Come fu temprato l'acciaio* di Nikolaj Ostrovskij. Pavka, un bolscevico seriamente impegnato nella guerra civile prima, e poi, durante gli anni venti, nella costruzione di acciaierie, conclude la sua vita vestito di stracci e completamente disabile, immobilizzato, privato degli arti, insomma quasi ridotto a un'esistenza non-fisica. In questo stato, alla fine sposa una giovane ragazza di nome Tanja, mettendo in chiaro che non ci sarà sesso fra loro ma un rapporto di semplice compagnia, e che lei avrà il compito di prendersi cura di lui. Incontriamo qui in un certo senso la "verità" della mitologia stalinista del Felice Uomo Nuovo: uno storpio immondo e desessualizzato che sacrifica tutto per la costruzione del socialismo. Questo destino coincide con quello dello stesso Ostrovskij, il quale, alla metà degli anni trenta, dopo avere terminato il romanzo, stava morendo menomato e cieco; e come Ostrovskij, Pavka ridotto a un morto vivente, a una sorta di mummia vivente alla fine del testo rinasce scrivendo un romanzo sulla propria esistenza². (Negli ultimi due anni di vita, Ostrovskij visse come una "leggenda vivente" in una casa di villeggiatura sul Mar Nero, in una strada a lui intitolata che era meta di innumerevoli pellegrinaggi e

luogo di grande interesse per i giornalisti stranieri.) Questa mortificazione del proprio corpo traditore si incarna in una scheggia di granata conficcata nell'occhio di Pavka, che gradualmente lo acceca; a quel punto, lo stile anodino di Ostrovskij esplode improvvisamente in una complessa metafora:

La piovra ha un occhio sporgente delle dimensioni della testa di un gatto, un occhio rosso scuro, verde al centro, sfavillante, pulsante di una luce fosforescente [...]. La piovra si muove. Lui riesce a vederla vicinissima ai suoi occhi. I tentacoli strisciano sul suo corpo; sono freddi e bruciano come ortiche. La piovra estrae il suo pungiglione e gli morde la testa come una sanguisuga, succhiandogli il sangue e dimenandosi convulsamente. Sente il sangue scorrere fuori dal proprio corpo all'interno del corpo rigonfio della piovra³. Mettendola in termini lacaniano-deleuziani, la piovra rappresenta l'"organo senza corpo", l'oggetto parziale che invade e mortifica il nostro normale corpo biologico; non è la metafora per il sistema capitalista che sprema e soffoca i lavoratori tra i suoi tentacoli (a cavallo delle due guerre mondiali, questo è il più diffuso significato della metafora) ma, sorprendentemente, è una metafora "positiva" dell'assoluto autocontrollo che un bolscevico rivoluzionario deve esercitare sul proprio corpo (e sui desideri fisici "patologici", potenzialmente corruttori). Come dice Kaganovsky, la piovra è un organo superegoico che ci controlla dall'interno: quando, giunto al punto più basso della disperazione, Pavka rivede la propria vita, Ostrovskij caratterizza questo momento di riflessione come "una riunione del Politburo con il suo Io riguardo al comportamento traditore del suo corpo". Ed ecco un'altra prova di come l'ideologia letteraria non possa mai semplicemente mentire: in essa la verità si articola per mezzo di spostamenti di senso⁴. A questo proposito, non si può fare a meno di ricordare il Medico di campagna di Kafka: la piovra di Ostrovskij non è forse un altro nome per la ferita "non-morta" che, parassita nel mio corpo, mi impedisce di morire?⁵ Comunque sia, la faccenda non è tutta qui: la formula di Lacan per l'oggetto feticista è l'oggetto piccolo (a) sopra meno phi (la castrazione) l'oggetto piccolo (a) riempie (e simultaneamente testimonia) lo iato della castrazione. Questa è la ragione per cui Lacan caratterizza la vergogna come rispetto per la castrazione, come un atteggiamento di copertura discreta del fatto che si è castrati. (Nessuna sorpresa se le donne devono essere più coperte degli uomini: ciò che è celato è la mancanza del pene.) Se l'assenza di vergogna consiste nel mostrare apertamente la propria castrazione, la vergogna invece mostra un tentativo disperato di mantenere le apparenze: anche se conosciamo la verità (sulla castrazione), fingiamo pure che non sia vero. Ecco perché, quando vedo il mio vicino handicappato portare verso di me "senza vergogna" i suoi arti

sfigurati, sono io, e non lui, a essere sopraffatto dalla vergogna. Quando un uomo espone i propri arti deformi di fronte al prossimo, il vero obiettivo non è esporre se stesso ma il suo prossimo: provocare vergogna al vicino mettendolo a confronto con la propria ambigua repulsione/fascinazione per lo spettacolo cui è forzato ad assistere. In modo strettamente analogo, si prova vergogna per le proprie origini etniche, per la specifica "torsione" della propria identità particolare, per il fatto di essere intrappolati nelle coordinate di un mondo in cui si è stati gettati, al quale si è fissati, nell'impossibilità di liberarsene.

Le parole finali del padre/narratore nell'"Odradek" di Kafka ("Ma l'idea ch'egli possa anche sopravvivermi quasi mi addolora") riecheggiano le parole finali del Processo ("Gli parve che la sua vergogna gli sarebbe sopravvissuta"): Odradek è effettivamente la vergogna del padre di famiglia (il narratore della storia). Ciò indica che Odradek è il [sinthome](#) del padre, il "nodo" al quale è fissata la jouissance del padre. Questo sembra comunque complicare la relazione tra vergogna e castrazione: per Lacan non è precisamente un simile oggetto parziale, la lamella, organo "non-morto" senza un corpo, quello che sfugge alla castrazione? Lacan definisce la lamella come oggetto asessuale, il residuo della sessuazione.

Per un essere umano, essere "morto in vita" è essere colonizzato dal "morto" ordine simbolico; essere "morto in vita" è dare corpo al residuo della Sostanza-Vita sfuggito alla colonizzazione simbolica (lamella). Quello di cui stiamo trattando è la scissione tra A e J, tra il "morto" ordine simbolico che rende morto il corpo e la Sostanza-Vita non simbolica della jouissance. Queste due nozioni in Freud e Lacan non sono le stesse del nostro discorso quotidiano e scientifico standard: in psicoanalisi, entrambe designano una dimensione propriamente mostruosa la Vita è l'orribile palpitazione della lamella, della pulsione non-soggettiva ("acefala") "non-morta", che persiste oltre la morte ordinaria; la morte è l'ordine simbolico stesso, la struttura che, come un parassita, colonizza l'entità vivente. Quello che definisce la pulsione di morte in Lacan è questo doppio iato: non la semplice opposizione tra vita e morte, ma la scissione della vita stessa in vita "normale" e terrificante vita "non-morta" da una parte, e dall'altra la scissione del morto in morto ordinario e macchina non-morta. L'opposizione di base tra Vita e Morte è quindi integrata dalla parassitica macchina simbolica (il linguaggio come entità morta che "si comporta come se possedesse una propria vita") e dal suo contrappunto, la "morte vivente" (la mostruosa sostanza-vita che persiste nel Reale fuori dal Simbolico); questa scissione che attraversa il regno della Vita e della Morte costituisce lo spazio della pulsione di morte.

Nella sua lettura di Kafka, Benjamin si concentra su "una lunga

serie di figure [che si ricollegano] al prototipo della deformità, al gobbo": "Fra i gesti dei racconti kafkiani nessuno è più frequente di quello dell'uomo che piega profondamente la testa sul petto.

E la stanchezza nei signori del tribunale, il chiasso nei portieri dell'albergo, la bassezza del soffitto nei visitatori della galleria"⁷.

È cruciale rammentare che, nell'incontro tra l'uomo di campagna e il guardiano della Porta della Legge, è il guardiano, la figura dell'autorità, a essere gobbo, non l'uomo di campagna che sta eretto. (Nel Processo, questo punto viene notato dal prete nella sua discussione con Josef K. successiva alla parabola della Porta della Legge: il prete chiarisce che era il guardiano a essere subordinato, svolgendo il ruolo di servitore.)

Però la "creatura" deforme non dovrebbe essere idealizzata come figura patetica dell'emarginato, dell'escluso dall'umanità integra, oggetto della solidarietà con la vittima semmai, la creatura gobba è il prototipo del servo del Potere. Non dimentichiamo quali sono le "creature" par excellence: la donna è più "creatura umana" rispetto all'uomo, Cristo sulla croce è LA creatura e, come ultima cosa, ma non in ordine di importanza, lo psicoanalista è una creatura inumana, non è un partner umano (e la scommessa del discorso dell'analista è precisamente che si possa stabilire un legame sociale basato direttamente su questo eccesso creaturale, aggirando il SignificantePadrone). Ricordiamo qui le pere ou pire di Lacan, "il padre o peggio": dal momento che l'analista non è una figura paterna (una figura dell'autorità simbolica paterna), dal momento che la sua presenza segnala e attiva la sospensione di quell'autorità, nella sua figura non c'è anche qualcosa del padre "primordiale" (si sarebbe tentati di dire anale), l'Uno esente dalla castrazione simbolica?

Ecco come dovremmo affrontare il tema dell'eucaristia: che cosa mangiamo esattamente quando mangiamo il corpo di Cristo? Mangiamo l'oggetto parziale, la sostanza non-morta che ci redime e garantisce di essere innalzati all'immortalità, di partecipare già, mentre siamo ancora vivi su questa Terra, all'eterna Vita divina. E questo non significa forse che l'eucaristia è come la sostanza non-morta dell'indistruttibile vita eterna che invade il corpo umano come in un film dell'orrore? Attraverso l'eucaristia, non siamo forse terrorizzati da un mostro alieno che ci invade il corpo?⁸ Nell'autunno 2003 fu scoperto in Germania uno strano caso di cannibalismo: un tizio mangiò il suo partner. Fu strana la natura strettamente consensuale dell'atto: senza rapimento e tortura come accade di solito in questi casi; l'assassino mise annunci sul web, chiedendo di qualcuno disposto a essere ucciso e mangiato, e trovò un volontario. Dapprima i due mangiarono insieme il pene della vittima, cucinato; poi, la vittima fu uccisa, tagliata a pezzi e mangiata poco a poco. Se mai c'è stato un

atto di amore eucaristico, è stato questo.

Ma la vergogna sembra essere precisamente ciò che sopraffà il soggetto quando si confronta con quanto in lui rimane non-castrato, con l'imbarazzante surplusappendice che continua a penzolare. Nel caso di Odradek, non è forse il ricordo/residuo del fallimento del padre a svolgere il proprio compito di imporre la Legge (della "castrazione")? Oppure abbiamo a che fare, una volta di più, con la struttura della parallaxe: ovvero, che dire se la mancanza e il surplus si riferissero allo STESSO fenomeno, e rappresentassero semplicemente due prospettive su di esso? Nella sua Logica del senso "strutturalista", Deleuze esamina come si abbia subito a che fare, appena emerge l'ordine simbolico, con la differenza minima tra una posizione strutturale e l'elemento che occupa (riempie) quella posizione: un elemento è sempre preceduto logicamente dalla sua posizione nella struttura che occupa. Le due serie, allora, possono anche essere descritte come la struttura formale "vuota" (significante) e la serie di elementi che occupano le posizioni vuote nella struttura (significato). In questa prospettiva, il paradosso consiste nel fatto che le due serie non si sovrappongono mai: incontriamo sempre un'entità che è simultaneamente (rispetto alla struttura) una posizione vuota, inoccupata e (rispetto agli elementi) un oggetto che si muove rapidamente, elusivamente, un occupante senza una posizione. Abbiamo così prodotto la formula di Lacan per la fantasia: $\$$ a, poiché il materno per il soggetto è $\$$, una posizione vuota nella struttura, un significante eliso, mentre l'oggetto a è, per definizione, un oggetto eccessivo, un oggetto che manca di posizione nella struttura. Di conseguenza, il punto non è semplicemente che ci sia il surplus di un elemento rispetto alle posizioni disponibili nella struttura, oppure il surplus di una posizione che non ha un elemento per riempirla. Una posizione vuota nella struttura sosterrebbe ancora la fantasia di un elemento che giunga a riempire quella posizione; un elemento eccessivo mancante della sua posizione sosterrebbe la fantasia di qualche posizione ancora sconosciuta e in attesa di esso. Il punto è qui, piuttosto, che la posizione vuota nella struttura è in stretta correlazione con l'elemento errante mancante di posizione: non sono due entità differenti, ma il fronte e il retro di una stessa entità inscritta nelle due superfici di un nastro di Moebius. Dal punto di vista puramente formale, la "castrazione" designa la precedenza della posizione vuota rispetto agli elementi contingenti che la riempiono. Questa è la struttura elementare dell'isteria e della domanda isterica: "Perché sono quello che dici che sono? Perché mi trovo in questa posizione nell'ordine simbolico?" Correlato a ciò è il fatto di essere fissati a un oggetto senza posizione (simbolica), un oggetto che sfugge alla castrazione. E allora non c'è da temere a trarre la definitiva

conclusione paradossale: la castrazione e le sue denegazioni sono due lati della stessa medaglia, la castrazione deve essere sostenuta da un residuo non-castrato, perché una castrazione pienamente realizzata cancella se stessa.

O, per essere più precisi: la lamella, l'oggetto "nonmorto", non è un residuo della castrazione nel senso di una piccola parte che in qualche modo sia sfuggita intatta al taglio della castrazione, ma è letteralmente il PRODOTTO del taglio di castrazione, il SURPLUS da essa generato.

Questo legame tra la castrazione e il sinthome significa che l'oggetto parziale "non-morto" è l'iscrizione corporale di ciò che Eric Santner chiamava "stress significativo": la ferita, la deformazione/distorsione inflitta al corpo quando il corpo è colonizzato dall'ordine simbolico; e questo è il motivo per cui gli animali NON sono "creature", nel senso preciso che NON sono fissati a un sinthome. A tale proposito, si dovrebbe evitare la tentazione di trasporre questa caratteristica nei termini della tradizionale antropologia filosofica, secondo cui l'animale è immerso nel suo ambiente e il suo comportamento è regolato da istinti innati, mentre l'uomo è un animale "senza dimora", privato di un supporto istintivo immediato, ragion per cui necessita di un padrone che gli imponga una "seconda natura", le norme simboliche e le regole. La differenza chiave è che la "sottomissione" al sinthome non è un dispositivo culturale destinato a imporre un nuovo equilibrio all'essere umano sradicato che minaccia di esplodere in un eccesso selvaggio, bensì il nome di questo stesso eccesso: un essere umano (per diventarlo) perde le sue coordinate animali istintuali rimanendo fissato/bloccato a un sinthome "inumano".

Questo significa, quindi, che la differentia specifica che definisce un essere umano non è la differenza tra uomo e animale (o qualsiasi altra specie reale o immaginaria, come gli dei), ma una differenza INERENTE, la differenza tra l'umano e l'eccesso inumano che è inerente all'essere umano.

E la psicoanalisi come tratta la vergogna? Ovviamente, la prima associazione che viene in mente è che l'obiettivo del trattamento analitico è precisamente quello di dissolvere il "nodo" (la specifica formula "patologica" alla quale è fissata la jouissance del soggetto). Vale a dire, questa fissazione a un sinthome non è forse la più elementare forma di blocco con cui la psicoanalisi ha a che fare? Ciò che ci impedisce di "godere liberamente la sessualità" non è una repressione diretta, la cosiddetta "interiorizzazione delle inibizioni", ma il semplice eccesso di godimento coagulato in una specifica formula che piega/ distorce/fissa il nostro spazio di godimento, preclude nuove possibilità di godimento, condanna il soggetto a errare

nella chiusura di un circolo vizioso, girando compulsivamente intorno allo stesso punto di riferimento (libidinale). E in questo contesto, la funzione della psicoanalisi sarebbe potuta essere quella di condurre il soggetto ad assumere pienamente la castrazione: sciogliere il nodo, dissolvere questa fissazione, e liberare così il proprio desiderio. Oppure, in termini deleuziani: la "fissazione" è la forma elementare della territorializzazione libidinale, e l'obiettivo della psicoanalisi è di deterritorializzare il desiderio del soggetto... Tuttavia, l'ultimo Lacan propone una formula esattamente inversa: l'obiettivo della psicoanalisi è quello di portare il soggetto a farsi una ragione del suo sinthome, con la sua specifica "formula di godimento". Qui l'intuizione di Lacan è quella del pieno peso ontologico della "fissazione": quando si dissolve il sinthome e si diventa pienamente liberati, si perde la consistenza minima del proprio essere in poche parole, ciò che appare un ostacolo è una positiva condizione di possibilità.

Quindi ciò che accade nella psicoanalisi non è la dissoluzione del sintomo, ma lo scivolamento-inprospettiva, che inverte la condizione di impossibilità nella condizione di possibilità. La modalità di funzionamento della lamella è quindi quella della *suppléance*. Quando Lacan, nel Seminario XX, propone la formula "Y'a de l'Un" ("C'è dell'Uno"), questo Uno non è l'Uno di un Tutto armonioso, o l'Uno di qualche principio unificatore, o del SignificantePadrone, ma, al contrario, l'Uno che persiste come l'ostacolo che destabilizza ogni unità. Questo Uno che alla fine è quello che Lacan chiama l'oggetto piccolo (a) ha la struttura di ciò che Lacan chiama *suppléance*: supplisce alla mancanza di ciò che è in se stesso impossibile. La *suppléance* perciò non ha nulla a che fare con la lettura standard e falsa di "sutura" come gesto di riempimento della mancanza strutturale e d'imposizione di una falsa unificazione alla molteplicità: è piuttosto ciò che Badiou chiama il "nodo sintomale", l'elemento "soprannumerario" che rende palpabile l'inconsistenza della totalità sociale⁹. Perciò, la *suppléance* non è (anche) un altro nome per l'oggetto-causa del desiderio in quanto surplusgodimento e, simultaneamente, ciò che Freud chiamava il bonus supplementare del piacere preliminare?¹⁰ E se poi questa stessa scelta tra la dissoluzione di un nodo sintomale e la sua accettazione come condizione positiva fosse nuovamente una falsa scelta? E se la struttura stessa di una pulsione (in quanto opposta all'istinto) fornisse una soluzione? Siamo fissati a un nodo intorno al quale circola la pulsione, ed è questa stessa fissazione che ci spinge continuamente avanti, a inventare sempre nuove forme per avvicinarlo. Ogni "apertura" deve perciò essere sorretta da un "nodo" che indica un'impossibilità fondamentale. L'eccesso di umanità rispetto all'animale non è soltanto un eccesso di dinamismo, ma piuttosto un eccesso di fissità: un umano rimane

"caparbiamente attaccato", fissato, a un punto impossibile, ritornando a esso a causa di una coazione a ripetere, incapace di rinunciarvi persino quando si rivela irraggiungibile. Di conseguenza la dimensione "teologica", senza la quale secondo Benjamin la rivoluzione non può vincere, non è forse la dimensione stessa dell'eccesso della pulsione, del suo "essere troppo"? E allora, è forse una soluzione quella di cambiare la modalità del nostro essere-fissati in un modo che permette e addirittura sollecita l'attività della sublimazione?

Nella teoria di Lacan è effettivamente delineata una serie di "vicissitudini della vergogna". C'è la posizione cinica (non quella propria del cinismo moderno, ma del cinismo degli antichi, quello di Diogene), la posizione della svergognatezza, consistente nell'esibire pubblicamente il proprio eccesso osceno (si racconta che Diogene usasse masturbarsi in pubblico). Poi c'è il sadico perverso che svergogna il suo prossimo/vittima (il sadico assume la posizione dell'oggetto-strumento della jouissance altrui, ossia, lo scopo della sua attività non è primariamente quello di causare dolore all'altro, ma di far vergognare l'altro/a confrontandolo/a con l'insopportabile nodo del suo godimento). E un fatto fondamentale che la formula del discorso della perversione sia la stessa del discorso dell'analista: Lacan definisce la perversione come fantasia invertita, ossia, la sua formula della perversione è a \$, che è precisamente il livello superiore del discorso dell'analista.

La differenza tra il legame sociale della perversione e quello dell'analisi è fondata sull'ambiguità radicale, in Lacan, dell'oggetto piccolo (a), che sta simultaneamente per il fantasmatico miraggio/schermo e per ciò che questo miraggio offusca, per il vuoto dietro il miraggio. Allora, quando passiamo dalla perversione al legame sociale analitico, l'agente (l'analista) riduce se stesso al vuoto che provoca il soggetto a confrontarsi con la verità del proprio desiderio.

Pensiamo a una delle scene più sgradevoli e inquietanti di Cuore selvaggio di David Lynch. In una solitaria stanza di hotel, Willem Dafoe (Bobby Perù) esercita una forte pressione su Laura Dern (Lula); la tocca e la palpeggia, invadendo lo spazio della sua intimità e ripetendo in modo minaccioso: "Di': chiavami!", ossia estorcendole una parola che segnalerebbe il suo consenso a un rapporto sessuale. La scena, ripugnante e sgradevole, si prolunga, e quando alla fine l'esaurita Laura Dern pronuncia un quasi impercettibile: "Chiavami", Dafoe la lascia all'improvviso, mostra un bel sorriso amichevole e risponde amabilmente: "Un giorno lo farò, cara, ma adesso devo proprio andare via!" L'elemento inquietante di questa scena, ovviamente, risiede nel fatto che lo shock del rifiuto finale, da parte di Dafoe, dell'offerta di Dern estorta con la forza, gli assegna il punto finale: il suo rifiuto inaspettato designa il suo definitivo trionfo, e in

un certo senso umilia la donna più di un vero stupro. Dafoe ha raggiunto quello che realmente voleva: non l'atto stesso, ma soltanto il fatto che lei vi acconsentisse, la sua umiliazione simbolica. Ciò che abbiamo in questo caso è la fantasia dello stupro che rifiuta la propria realizzazione nella realtà e perciò umilia ulteriormente la sua vittima la fantasia è forzata a uscire, nutrita e poi abbandonata, gettata addosso alla vittima.

Questo implica che Laura Dern non è semplicemente disgustata dalla brutale intrusione di Dafoe nella sua intimità: immediatamente prima del suo "chiavami", la telecamera si concentra sulla mano destra che lei distende lentamente il segno della sua acquiescenza, la prova che lui ha eccitato la sua fantasia. Il punto perciò consiste nel leggere questa scena in modo lévistraussiano, come un'inversione della scena standard di seduzione (nella quale l'approccio gentile è seguito dall'atto sessuale brutale, dopo che la donna, l'obiettivo degli sforzi di seduzione del seduttore, finalmente dice: "Sì!"). O, per metterla in altro modo, la risposta amichevolmente negativa di Bobby Perù al "sì!" deve il suo impatto traumatico al fatto che rende pubblica la struttura paradossale del gesto vuoto in quanto costitutivo dell'ordine simbolico: dopo aver brutalmente strappato il suo consenso all'atto sessuale, Perù tratta quel "sì!" come un gesto vuoto che si può educatamente rifiutare, e così mette brutalmente a confronto la donna con il proprio investimento fantasmatico soggiacente.

Comunque, questa svolta verso la gentilezza richiede una lettura differente della scena. Nella sua stessa brutalità, Bobby Perù è la figura di un uomo beneducato: il vero scopo della sua brutale intrusione è di forzare Laura Dern a pronunciare un'offerta che lei intenderà letteralmente, e poi trattarla come un'offerta cui si debba rinunciare (poiché sarebbe maleducato realizzarla direttamente). In questo risiede l'investimento libidinale di un gesto beneducato: vi faccio sapere che cosa desidero realmente, ma non voglio che si compia, quindi mi aspetto che rifiutate la mia offerta. Ciò che qui troviamo all'opera è una sorta di torsione della classica formula kantiana sull'inesorabilità del dovere etico; "Puoi, perché devi!" diventa, piuttosto, "puoi, ma non devi!" Naturalmente la nostra prima reazione è che un simile modo di trattare un'offerta "reale" come un'offerta che si deve rifiutare non può che funzionare come un atto di estrema umiliazione; però, allo stesso tempo, esso isola ciò che desidero come opposto a ciò che voglio: "Lo desidero, ma non lo voglio!" Come dice Lacan, il desiderio è generalmente sperimentato come quella cosa che io non voglio. In altre parole, Bobby Perù svergogna Laura Dern, la costringe a perdere la faccia, quando non può che osservare impotente il modo in cui una parte del suo corpo (la sua mano, per la precisione) diventa autonoma e segnala per proprio

conto il suo accordo con l'intrusione di Perù, l'eccitazione sessuale, l'accettazione della sua brutale profferta.

Ecco perché è cruciale ricordare che la scena di Cuore selvaggio va avanti per mezzo minuto; quando, dopo la sua amabile replica "Un giorno lo farò, cara." Laura Dern inizia a piangere, Perù la consola sussurrandole parole gentili: "Non piangere, va tutto bene". E se, anziché congedare questa gentilezza come brutale cinismo, la prendessimo LETTERALMENTE come un sincero atto di sollecitudine, e rischissimo così una RIABILITAZIONE della singolare figura di Bobby Perù? E se Perù, mettendo in atto l'improvvisa cesura, lo scivolamento, rispetto alla modalità del discorso, dall'intrusione brutale all'amichevole ringraziamento, agisse piuttosto come una specie di "analista selvaggio", costringendo Dern a confrontarsi con la verità del nucleo fantasmatico che regola il suo desiderio? E se il suo non-agire fosse il lavoro proprio della posizione dell'analista? E se il risultato ultimo del suo intervento fosse quello di risvegliare Dern alla sua soggettività (scissa)?

Un altro modo di prendere in considerazione lo straordinario impatto di questa scena di Cuore selvaggio è quello di focalizzarci sulla sottostante inversione della divisione standard dei ruoli nel processo eterosessuale di seduzione. Si potrebbe prendere come punto di partenza l'enfasi sulla bocca larghissima di Dafoe, dalle labbra spesse e umide, sputacchiante saliva, contorta in modo osceno, con denti brutti, ritorti e scuri non richiama forse l'immagine della vagina dentata, mostrata in modo volgare, come se quello stesso dischiudersi vaginale provocasse Dern a dire "chiavami"? Questo chiaro riferimento alla faccia storta di Dafoe come alla proverbiale cuntface¹¹ indica il fatto che oltre all'ovvia scena del maschio aggressivo che si impone a una donna, si dispiega un'altra scena fantasmatica, quella di un giovane adolescente, pallido, innocente, provocato aggressivamente e poi rifiutato da una donna matura, sfatta e volgare; a questo livello, i ruoli sessuali sono invertiti, ed è Dafoe la donna che adessa e provoca il fanciullo innocente.

Di nuovo, quel che è così inquietante nella figura di Bobby Perù è la sua fondamentale ambiguità sessuale, che oscilla tra il bruto potere fallico non-castrato e la minacciosa vagina, le due facce della sostanza-vita presimbolica. Quindi la scena deve essere letta come inversione del tipico motivo romantico "la morte e la fanciulla": quello che abbiamo qui è "la vita e la fanciulla". Questo motivo del fanciullo innocente/violento alle prese con una "sfatta" e sessuata donna matura (come nella coppia di Tomek e Magda in Breve film sull'amore di Kieslowski) ha una lunga preistoria che risale all'apparizione fin-de-siècle dell'(auto) distruttiva femme fatale. E' di particolare interesse in questo contesto "Il linguaggio nella poesia", il fondamentale saggio di

Heidegger sulla poetica di Georg Trakl, l'UNICO luogo in cui il filosofo affronta l'argomento della differenza sessuale: la lingua tedesca definisce] la natura umana uscita da e improntata a un'unica matrice, "das Geschlecht" (genere). Questo termine indica così la stirpe umana nel senso di umanità, come pure le stirpi, nel senso di ceppi, schiatte e famiglie; tutto questo a sua volta distinto nella duplicità dei sessi. La stirpe in cui l'uomo appare nella "figura della decomposizione" il poeta la chiama la "stirpe sfatta". Essa ha abbandonato il modo del suo vero essere ed è perciò la stirpe "degradata".

Da che è stata colpita questa stirpe? Quale maledizione l'ha colta? [...] La maledizione che colpisce la stirpe in disfacimento consiste nel fatto che questa vecchia stirpe è nella dilacerante discordia dei sessi (Geschlechter). Per tale discordia ciascuno dei sessi tende all'erompere sfrenato dell'animalità pura ed egoistica della bestia. Non la duplicità per sé, ma la discordia è maledizione. Per la cieca animalità cui conduce, la discordia porta la stirpe alla dilacerazione e la getta così nella sfrenatezza della individualizzazione egoistica. Ridotta a tale dilacerazione e frantumazione, la "stirpe decaduta" non rinviene più in sé la capacità di ritrovare la giusta impronta. La giusta impronta c'è solo per quella stirpe in cui la dualità si stacca dalla discordia e trapassa nella mitezza di una duplicità che è insieme semplicità o unità; per quella stirpe, cioè, che è "cosa straniera" e segue perciò lo straniero¹².

Questa, dunque, è la versione di Heidegger del "non c'è rapporto sessuale" qui il riferimento e l'indebitamento verso il mito platonico del Simposio è evidente, e questo riferimento non problematico alla metafisica dovrebbe darci da pensare: Elis l'etereo fanciullo non-morto dalla faccia pallida (Elis in Wonderland),¹³ si sarebbe tentati di aggiungere) sta per il Sesso gentile, per l'armoniosa dualità dei sessi, non per la loro discordanza. Questo significa che nell'ambigua serie delle discordanze, la differenza sessuale ("la dualità dei sessi") occupa un ruolo privilegiato in un certo senso è il sito generatore della "decomposizione": tutti gli altri livelli sono "decomposti" in quanto sono contaminati dalla discordanza fondamentale della differenza sessuale, alla quale Heidegger, più avanti in questo stesso saggio, si riferisce come al "genere degenerato" (entartetes Geschlecht).

La prima cosa da fare (e che Heidegger non ha fatto) è quella di collocare questa figura di un fanciullo presessuale nel suo contesto, i cui primi riferimenti sono alcuni quadri di Edvard Munch: questo fragile fanciullo "non-nato" non è forse la terrorizzata figura asessuata dell'"Urlo", o la figura schiacciata tra le due cornici nella sua "Madonna", la stessa asessuata figura fetale fluttuante tra gocce di sperma?

(Una delle definizioni minime di una pittura modernista riguarda la

funzione della sua cornice. La cornice del quadro davanti a noi non è la sua vera cornice; c'è un'altra cornice, invisibile, implicita nella struttura del quadro, la cornice che incornicia la nostra percezione del quadro, e queste due cornici per definizione non si sovrappongono mai c'è uno iato invisibile che le separa. Il contenuto centrale del quadro non è reso nella sua parte visibile, ma è situato in questa dislocazione delle due cornici, nello iato che le separa. Questa dimensione tra-le-due-cornici è ovvia in Malevic che altro è il suo "Quadrato nero su superficie bianca" se non il contrassegno minimo della distanza tra le due cornici? Inoltre, è presente anche in Edward Hopper ricordatevi le sue figure solitarie in palazzi d'uffici o ristorantini notturni, dove sembra quasi che la cornice dell'immagine debba essere raddoppiata da un'altra cornice di finestra o, nei ritratti della moglie vicino alla finestra aperta, esposta ai raggi del sole, l'eccesso opposto del contenuto stesso rispetto a ciò che effettivamente vediamo, come se vedessimo soltanto il frammento dell'intera immagine, l'inquadratura con una controinquadratura mancante. E, di nuovo, nella "Madonna" di Munch, le gocce di sperma e la piccola figura fetale dell'"Urlo" schiacciata tra le due cornici. L'orrore di quella figura NON è l'angoscia heideggeriana (Angst), ma il puro e semplice, soffocante orrore.

E si è tentati di inserire nella stessa serie la famosa inquadratura della scena dal fiorista all'inizio di La donna che visse due volte di Hitchcock, nella quale Scottie osserva Madeleine attraverso la fessura della porta semiaperta vicino al grande specchio. La maggior parte dello schermo è occupata dall'immagine di Madeleine allo specchio; sul lato destro dello schermo, tra le due linee verticali che funzionano come le linee doppie della cornice c'è Scottie che la guarda, simile al nano sul bordo dello specchio che risponde alle domande della regina malvagia in Biancaneve dei fratelli Grimm. Anche se vediamo soltanto l'immagine di Madeleine, mentre Scottie è realmente lì, l'effetto dell'inquadratura è tuttavia che sia Madeleine a essere lì, parte della nostra comune realtà, mentre Scottie la sta osservando da una crepa nella nostra realtà, dallo stesso reame ombroso preontologico del sottomondo infernale.) Tornando a Lynch, che dire della scena di Strade perdute in cui l'efebico Pete si trova davanti al volto della donna, contorto nell'estasi sessuale, mostrato su un gigantesco schermo? A questo proposito si dovrebbe pensare anche alla scena chiave del Parsifal di Syberberg, la trasformazione del fanciullo-Parsifal nella fanciulla-Parsifal dopo che ha rifiutato le profferte di Kundry, recitata sullo sfondo della gigantesca Cosa-interfaccia, gli spettrali contorni della testa di Wagner. Quando il fanciullo ripudia (la sua fascinazione per) la Donna, allo stesso tempo perde la sua fanciullezza e si trasforma in una giovane donna dalla faccia blu,

mostruosamente fredda. Il messaggio di questa scena non è un qualche ermafroditismo oscurantista ma, al contrario, la violenta reinscrizione della differenza sessuale nell'efebica figura spettralenon-morta.

Forse il più chiaro esempio di questo confronto del fanciullo asessuato con la Donna sono le celebri inquadrature, all'inizio di *Persona* di Ingmar Bergman, di un fanciullo preadolescente dai grandi occhiali, che esamina con sguardo perplesso la gigantesca e sfocata immagine a tutto schermo di un volto femminile; questa immagine gradualmente si trasforma nel primo piano di quella che sembra essere un'altra donna molto somigliante alla prima insomma un altro caso esemplare del soggetto confrontato con il fantasmatico schermo-interfaccia¹⁴. E non potremmo arrischiare un passo ulteriore e collocare nella stessa serie l'immagine paradigmatica della vittima della guerra o dell'olocausto e l'affamato asessuato FANCIULLO dallo sguardo terrorizzato? Questo stesso fanciullo figura nel capolavoro di Bergman *Silenzio* (1962), il cui sfondo weiningeriano¹⁵ è lampante: delle due donne, una (la madre) è la Donna in quanto tale, l'ipersessuata seduttrice che gode della sporca copulazione, mentre l'altra, intellettuale e prigioniera del circolo vizioso della riflessione, reprime la sua femminilità e scivola così, inesorabilmente, verso l'autodistruzione. L'azione si svolge in un paese dell'Europa dell'Est non meglio identificato, la cui atmosfera di degrado sensuale e corruzione sessuale fornisce un perfetto "correlativo oggettivo" del malessere della vita moderna.

In breve, ciò che la lettura di Heidegger non tiene in conto è come la stessa opposizione tra il fanciullo asessuato e il *Geschlecht* discordante sia sessualizzata come opposizione tra un FANCIULLO e una DONNA. Il *Geschlecht* discordante non è neutrale, ma femminile, e la stessa apparente neutralità di genere di Elis lo rende un fanciullo. Così, quando Heidegger sostiene che:

[...] nella figura del fanciullo Elis la natura del fanciullo non è vista in contrapposizione a quella della fanciulla. Nella fanciullezza di Elis si manifesta la quiete di una puerizia più profonda. Questa custodisce e serba in sé la mite duplicità dei sessi: del fanciullo e dell'"aurea figura della fanciulla"¹⁶

il filosofo perde di vista il fatto fondamentale che la differenza sessuale non designa i due sessi della stirpe/specie umana, ma, in questo caso, la differenza stessa tra l'asessuale e il sessuale: per metterla nei termini della logica dell'egemonia di Laclau, la differenza sessuale è il Reale di un antagonismo, poiché in essa la differenza esterna (tra il sessuale e l'asessuale) è collegata alla differenza interna tra i due sessi. Per di più, quello che già Heidegger (e Trakl) suggeriscono, e quello che Kieslowski chiarifica, è che precisamente in quanto presessuale questo innocente bambino "non-morto" confrontato

con il corpo femminile sfatto e sfiorito è propriamente mostruoso, una personificazione del Male.

Lo spirito così inteso è nella duplice possibilità della mitezza e della distruzione. La mitezza non sopprime quell'estasi fiammeggiante, ma la serba raccolta nella quiete dell'amicizia. La distruzione viene dalla sfrenatezza che si consuma nel suo proprio sommovimento, compiendo malvagità. Il male è sempre il male di uno spirito¹⁷. Questo fantasma di un bambino, innocentemente malvagio, è naturalmente ciò che Santner chiamava "creatura" al suo stadio più puro. Forse si dovrebbe inserire la figura di Elis nella serie di figure simili che ricorrono nelle storie dell'orrore alla Stephen King: il bianco, pallido, etereo, mostruoso, asessuato bambino "non-morto", che ritorna a perseguitare gli adulti.

A un livello differente, non è un soggetto simile anche il Tom Ripley di Highsmith, che unisce la spietata distruttività a un'angelica innocenza, poiché la sua posizione soggettiva in un certo senso non è ancora segnata dalla differenza sessuale? Per percorrere fino in fondo questa serie, nel Decalogo di Kieslowski il misterioso giovane vagabondo simile a Cristo che appare al protagonista nel momento cruciale, non è anche lui un'analogia presenza asessuata simile a un fantasma? E non è una definitiva ironia che questa visione di Trakl-Heidegger dell'asessuata entità angelica trovi la sua ultimissima espressione nelle Particelle elementari di Houellebecq? Alla fine di questo bestseller del 1998, che scatenò un ampio dibattito in tutta Europa, l'umanità decide collettivamente di sostituire se stessa con degli umanoidi asessuati geneticamente modificati, al fine di evitare quel punto morto che è la sessualità.

Anche se oggi uno dei principali candidati alla figura del Male sono le molestie sessuali verso i bambini, tuttavia c'è qualcosa nell'immagine di un vulnerabile bambino ferito che la rende insopportabilmente toccante: la figura di un bambino piccolo, gravemente ferito ma che conserva un atteggiamento di sfida, con il viso e la posa del corpo irremovibili, anche se riesce a fatica a trattenere lo scoppio di lacrime non è questa una delle figure dell'Assoluto? Si pensi alle fotografie dei bambini morenti per l'esposizione alle radiazioni di Chernobyl, o, rimanendo sempre in Ucraina, una delle foto di un sito web pedopornografico che mostra un bambino molto piccolo, di non più di quattro anni, davanti a un grosso pene eiaculante, e il volto del bambino coperto di sperma fresco. Anche se l'inquadratura probabilmente gioca sul legame tra il pene che eiacula sperma e il seno della madre colmo di latte, l'espressione del volto del bambino è visibilmente un misto di terrore e perplessità: non può comprendere ciò che sta succedendo. Quel viso inorridito deve essere messo in relazione allo sguardo di sfida del

bambino: se mai vi fosse un'immagine per rappresentare la riflessione di Lévinas sulla ferita al volto, sarebbe questa.

Sarebbe troppo facile stabilire un legame tra la vergogna e la nozione lévinasiana di responsabilità verso il volto del prossimo; in ogni caso, la definitiva limitazione della vergogna è la stessa che in Lévinas: si fonda sulla figura del "grande Altro" il cui ipotetico sguardo ci fa vergognare. Tornando a Luci della città, il Vagabondo si vergogna perché i suoi singhiozzi fischiettanti vengono notati dalle persone intorno a lui. Pensiamo al momento clou di un film di Jerry Lewis che arriva quando l'idiota da lui interpretato è costretto a prendere coscienza dello scompiglio causato dal suo comportamento: in quel momento, quando viene fissato da tutte le persone intorno a lui, incapace di sostenere il loro sguardo, comincia a "fare le facce" nel suo modo unico, a sfigurare ridicolmente l'espressione del volto, mentre le mani si contorcono e gli occhi roteano. Questo disperato tentativo del soggetto vergognoso di cancellare la propria presenza, di eclissarsi dalla vista degli altri, è la soggettivazione allo stato puro. Ed è così persino per Edipo: perché si acceca dopo aver scoperto la verità su se stesso?

Non per punirsi, ma per sfuggire all'insopportabile sguardo dell'Altro, lo sguardo che, come dice Lacan nel *Seminario XI*, è fuori non appartiene a un occhio ma a un mondo onni-vedente che mi fotografa continuamente. È questo che Edipo non poteva sopportare la vergogna della verità del suo essere rivelato al mondo che lo vede. Che cosa accade alla vergogna allora, una volta che il soggetto assume l'inesistenza del grande Altro?

A volte non possiamo che rimanere sconcertati dall'eccessiva indifferenza nei confronti della sofferenza, anche e soprattutto quando viene ampiamente riportata dai media e condannata, come se fosse proprio lo sdegno verso di essa a trasformarci nei suoi immobili spettatori affascinati. Si pensi ai primi anni novanta, ai tre anni di assedio di Sarajevo, con la popolazione che moriva di fame sotto un bombardamento continuo e il fuoco dei cecchini. Ecco il grande mistero: perché, nonostante tutti i media mandassero di continuo immagini e servizi, le forze delle Nazioni Unite, la NATO o gli Stati Uniti non hanno fatto nemmeno il più piccolo gesto per interrompere l'assedio di Sarajevo, imponendo un corridoio attraverso il quale persone e viveri avessero la possibilità di circolare liberamente?

Non sarebbe costato nulla. Una minima, seria pressione sulle forze serbe avrebbe messo fine al prolungato spettacolo di una Sarajevo accerchiata e abbandonata a un assurdo terrore. C'è una sola risposta di fronte a questo mistero ed è quella formulata dallo stesso Rony Brauman, coordinatore degli aiuti a Sarajevo per conto della Croce Rossa: la scelta di presentare la crisi di Sarajevo come "umanitaria", ossia la scelta di riformulare il conflitto politico-militare in termini umanitari, si sarebbe basata su una decisione eminentemente politica, quella in buona sostanza di schierarsi dalla parte dei serbi. Da questo punto di vista, il ruolo assunto da Mitterand si rivelò particolarmente inquietante e manipolatore:

La celebrazione dell'intervento umanitario" in Jugoslavia mise fuori gioco il discorso politico, escludendo in anticipo qualunque discussione volta a contrastare questo stato di cose [...]. Secondo Francois Mitterand, non era apparentemente possibile esprimere una valutazione sulla guerra in Jugoslavia. Con la risposta piuttosto astratta di ordine umanitario, egli trovò un'inaspettata opportunità di comunicazione o, più precisamente, di cosmesi, che è poi più o meno la stessa cosa.

[...] Mitterand restava favorevole al mantenimento della Jugoslavia all'interno dei suoi confini, convinto che soltanto una forte potenza serba fosse in grado di garantire una certa stabilità in quella regione esplosiva.

Una simile posizione divenne rapidamente inaccettabile agli occhi

dei francesi. E tuttavia questa frenetica attività unita al discorso umanitario permise a Mitterand, in ultima analisi, di riaffermare l'immane impegno della Francia a tutela dei Diritti dell'Uomo e di simulare un'opposizione al più grande fascismo serbo, mentre in realtà quest'ultimo veniva lasciato a briglia sciolta¹. A partire da questo punto, dobbiamo spostarci a un livello più generale e mettere in questione la stessa politica umanitaria depoliticizzata dei "Diritti Umani", intesa come ideologia dell'interventismo militare al servizio di specifici scopi economico-politici. Come spiega Wendy Brown riferendosi a Michael Ignatieff, un simile umanismismo si presenta come qualcosa di antipolitico una pura difesa dell'innocente e del debole contro il potere, dell'individuo contro gli immensi e potenzialmente crudeli o dispotici meccanismi della cultura, dello Stato, della guerra, del conflitto etnico, del tribalismo, del patriarcato, e di altre mobilitazioni o generalizzazioni del potere collettivo contro gli individui².

E tuttavia, la questione è la seguente:

Che genere di politicizzazione [coloro che intervengono nell'interesse dei diritti umani] mettono in atto contro i poteri a cui si oppongono? Sostengono una formulazione diversa della giustizia o si contrappongono ai progetti della giustizia collettiva?³ È chiaro che il rovesciamento di Saddam Hussein da parte degli Stati Uniti, legittimato dallo scopo di porre fine alle sofferenze della popolazione irachena, non era soltanto motivato da altri interessi politicoeconomici (come il petrolio), ma era anche legato a una precisa idea delle condizioni politiche ed economiche che avrebbero dovuto aprire la prospettiva della libertà per la popolazione irachena (democrazia liberale occidentale, garanzia di proprietà privata, inclusione nel mercato economico globale ecc.). In questo modo, la mera politica antipolitica umanitaria di prevenire semplicemente la sofferenza equivale all'implicita proibizione di elaborare un positivo progetto collettivo di trasformazione socio-politica.

E, a un livello anche più generale, si dovrebbe problematizzare la stessa opposizione tra l'universale (prepolitico) i Diritti Umani che appartengono a ogni essere umano "in quanto tale" e gli specifici diritti politici di un cittadino membro di una particolare comunità politica; in questo senso, Balibar sostiene il "rovesciamento della relazione storica e teoretica tra 'uomo' e 'cittadino'" che giunge fino a "spiegare come sia la cittadinanza a fare l'uomo e non l'uomo la cittadinanza"⁴. Balibar fa qui riferimento all'intuizione di Hannah Arendt a proposito del fenomeno, tipico del XX secolo, dei rifugiati:

La concezione dei diritti umani basata sulla supposta esistenza di un essere umano in quanto tale è naufragata nel momento in cui coloro che professavano di credere in essa si trovarono di fronte per la

prima volta a individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche a eccezione del fatto di essere ancora umani⁵. Questa linea, naturalmente, porta senz'altro alla nozione agambeniana di homo sacer, dell'essere umano ridotto a "nuda vita". E' proprio quando un essere umano viene privato della sua particolare identità socio-politica, la quale giustifica la sua specifica cittadinanza, che egli allo stesso tempo in una paradossale dialettica tipicamente hegeliana dell'universale e del particolare non viene più riconosciuto e/o considerato come umano. In breve, il paradosso sta nel fatto che si venga privati dei diritti umani proprio nel momento in cui, all'interno della propria realtà sociale, si è effettivamente ridotti a un essere umano "in generale", senza cittadinanza, professione ecc., vale a dire proprio quando si diventa effettivamente l'ideale PORTATORE di "Diritti Umani universali" (i quali mi appartengono "indipendentemente" dalla mia professione, dal mio sesso, dalla mia cittadinanza, dalla mia religione, dalla mia identità etnica.).

Siamo giunti così a una comune posizione "postmoderna", "antiessenzialista", una specie di versione politica della nozione foucaultiana del sesso che si genera da varie pratiche di sessualità: l'"uomo", il portatore dei Diritti Umani, è generato da un insieme di pratiche politiche che materializzano la cittadinanza. Ma ciò è sufficiente? Jacques Rancière⁶ propone una soluzione molto elegante e precisa dell'antinomia fra Diritti Umani (che appartengono all'"uomo in quanto tale") e politicizzazione dei cittadini. Sebbene non possano essere assunti come un Oltre "essenzialista" senza storia rispetto alla sfera contingente delle lotte politiche, vale a dire come universali "diritti naturali dell'uomo" svincolati dalla storia, i Diritti Umani non dovrebbero essere nemmeno congedati come un feticcio reificato, prodotto dei concreti processi storici della politicizzazione dei cittadini. Lo scarto fra l'universalità dei Diritti Umani e i diritti politici dei cittadini non è pertanto uno scarto tra l'universalità dell'uomo e una specifica sfera politica; esso piuttosto "separa da sé l'insieme della comunità", come si esprime Rancière in una precisa modalità hegeliana⁷. Lungi dall'essere prepolitici, i "Diritti Umani universali" designano lo spazio esatto della politicizzazione propriamente detta: essi equivalgono al diritto all'universalità in quanto tale, il diritto di un agente politico di rivendicare la sua radicale non-coincidenza con se stesso (nella sua particolare identità), cioè a presupporre se stesso precisamente nella misura in cui è il "sovrannumerario", la "parte senza parte", colui che è senza un posto proprio nell'edificio sociale come un agente di universalità del Sociale in quanto tale.

Questo paradosso è perciò assai preciso e simmetrico a quello dei Diritti Umani universali in quanto diritti di coloro che vengono ridotti all'inumanità: proprio nel momento in cui tentiamo di concepire i

diritti politici dei cittadini senza il riferimento agli universali "metapolitici" Diritti Umani, perdiamo il politico in sé, vale a dire riduciamo il politico a un gioco "postpolitico" di negoziazione di interessi particolari. Cosa accade allora ai Diritti Umani quando sono ridotti ai diritti dell'homo sacer, ai diritti di coloro che sono esclusi dalla comunità politica, ridotti alla "nuda vita" cioè quando diventano inutili, poiché sono i diritti di coloro che, appunto, non hanno diritti, che vengono trattati da inumani? Rancière propone qui un'inversione dialettica estremamente importante:

[...] quando diventano inutili, ci si comporta con essi come le persone caritatevoli con i loro vestiti vecchi li si dà ai poveri. Questi diritti che lì dove stanno sembrano essere inutili vengono mandati all'estero, insieme a medicine e vestiti, a persone prive di medicine, di vestiti e di diritti. È in questo modo, come risultato di tale processo, che i Diritti dell'Uomo diventano i diritti di coloro che non hanno diritti, i diritti di meri esseri umani soggetti a una repressione inumana e a inumane condizioni di esistenza. Essi diventano diritti umanitari, i diritti di coloro che non li possono attuare, le vittime dell'assoluta negazione del diritto. Per costoro, essi non sono vuoti. Nomi e spazi politici non diventano mai soltanto vuoti. Il vuoto è colmato da qualcuno o qualcos'altro. [...] se coloro che subiscono una repressione inumana non sono in grado di attuare i Diritti Umani che sono la loro ultima risorsa, allora qualcun altro deve ereditare i loro diritti in modo da attuarli al loro posto.

Questo è quanto viene chiamato il "diritto all'ingerenza umanitaria" un diritto che si arrogano alcune nazioni per il supposto beneficio di popolazioni vittimizzate, e molto spesso contro il parere delle stesse organizzazioni umanitarie. Il "diritto all'ingerenza umanitaria" potrebbe essere descritto come una sorta di "ritorno al mittente": i diritti inutilizzati che erano stati inviati ai senza diritto vengono rimandati ai mittenti⁸.

Il riferimento alla formula lacaniana di comunicazione (per la quale il mittente si vede rimandare indietro dal ricevente-destinatario il proprio messaggio nella sua forma rovesciata, ossia vera) appare qui del tutto pertinente. Infatti, all'interno del discorso dominante dell'interventismo umanitario, il Terzo Mondo vittimizzato non fa che rimandare effettivamente all'Occidente sviluppato il proprio messaggio nella sua vera forma. E nel momento in cui i Diritti Umani vengono in questo modo depoliticizzati, il discorso che li riguarda deve diventare etico: bisogna fare intervenire il riferimento all'opposizione prepolitica tra il Bene e il Male. L'odierno "nuovo regno dell'Etica"

⁹ chiaramente ravvisabile, per esempio, nel lavoro di Michael Ignatieff, è legato a un violento atto di depoliticizzazione, di negazione alla vittima di un'altra soggettivizzazione politica. E, come

ha rilevato Rancière, l'umanitarismo liberale alla Ignatieff si conforma inaspettatamente alla posizione "radicale" di Foucault in merito a tale depoliticizzazione. La nozione foucaultiana di "biopolitica", infatti, intesa come apice dell'intero pensiero occidentale, finisce per restare presa in una specie di "trappola ontologica" in cui i campi di concentramento appaiono come una specie di "destino ontologico: ognuno di noi sarebbe nella situazione di un profugo in un campo. Qualsiasi differenza tra democrazia e totalitarismo si trova sul punto di svanire e qualsiasi pratica politica si dimostra già imprigionata nella trappola biopolitica"¹⁰. Il sorgere di una soggettività politica ha luogo in ogni caso sullo sfondo di un certo limite segnato dall'"inumano", tanto da dover continuare ad avallare il paradosso dell'umanità dell'essere umano privato di cittadinanza, e presupporre un mero uomo "inumano" come un necessario eccesso dell'umanità rispetto a se stessa, il suo "resto indivisibile", una sorta di concetto-limite kantiano della nozione fenomenica di umanità. In maniera tale che quando ci avviciniamo troppo, esattamente come avviene con il noumeno kantiano, l'uomo "in quanto tale" privato di ogni qualificazione fenomenica appare come puro orrore, come un mostro inumano, qualcosa di simile all'Odradek di Kafka. Il problema dell'umanesimo dei diritti umani sta nel fatto che esso nasconde completamente tale mostruosità dell'"umano in quanto tale", presentandola come una sublime essenza umana.

Leggere Kafka richiede un grande sforzo di astrazione, volto non a imparare di più (l'orizzonte interpretativo corretto per comprendere i suoi lavori), ma a disimparare i correnti riferimenti interpretativi, in modo da riuscire ad aprirsi alla cruda forza della scrittura kafkiana. Esistono almeno tre di queste strutture interpretative: quella teologica (l'ansiosa ricerca del Dio assente); quella socio-critica (la messa in scena kafkiana dello spaventoso mondo della moderna burocrazia alienata); e quella psicoanalitica ("l'irrisolto complesso di Edipo" di Kafka che gli ha impedito di intraprendere una "normale" relazione sessuale).

Tutto questo va cancellato. Per riuscire a sentire la forza cruda dell'universo kafkiano, il lettore deve riconquistare una specie di ingenuità infantile. Per questo, nel caso di Kafka, la prima (ingenua) lettura è spesso la più adeguata, mentre la seconda è quella che tenta di "rimuovere" il crudo impatto della prima forzandola nella struttura di un'interpretazione data. Questo è il modo in cui ci si dovrebbe accostare a "Odradek", uno dei punti più alti raggiunti da Kafka:

C'è chi dice che la parola Odradek derivi dallo slavo e cerca, in conseguenza, di spiegarne l'etimologia. Altri invece pensano che la parola provenga dal tedesco, e sia solo influenzata dallo slavo. L'incertezza delle due interpretazioni consente, con ragione, di

concludere che nessuna delle due dà nel segno, tanto più che né con l'una né con l'altra si riesce a dare un senso preciso alla parola.

Naturalmente nessuno si darebbe la pena di studiare la questione, se non esistesse davvero un essere che si chiama Odradek. Sembra, dapprima, una specie di rocchetto da refe piatto, a forma di stella, e infatti par rivestito di filo; si tratta però soltanto di frammenti sfilacciati, vecchi, annodati, ma anche ingarbugliati fra di loro e di qualità e colore più diversi. Non è soltanto un rocchetto, perché dal centro della stella sporge in fuori e di traverso una bacchettina, a cui se ne aggiunge poi ad angolo retto un'altra. Per mezzo di quest'ultima, da una parte, e di uno dei raggi della stella dall'altra, quest'arnese riesce a stare in piedi, come su due gambe.

Si sarebbe tentati di credere che quest'oggetto abbia avuto un tempo una qualche forma razionale e che ora si sia rotto. Ma non sembra che sia così; almeno, non se ne ha alcun indizio. In nessun punto si vedono aggiunte o rotture che diano appiglio a una simile supposizione; l'insieme appare privo di senso, ma, a suo modo, completo. E non c'è del resto da aggiungere qualche notizia più precisa, poiché l'Odradek è mobilissimo e non si lascia prendere.

Si trattiene a volta a volta nei solai, per le scale, nei corridoi o nell'atrio. A volte scompare per mesi interi; probabilmente si è trasferito in altre case; ma ritorna poi infallibilmente in casa nostra.

A volte, uscendo di casa, a vederlo così appoggiato alla ringhiera della scala, viene voglia di rivolgergli la parola. Naturalmente non gli si possono rivolgere domande difficili, lo si tratta piuttosto e la sua minuscola consistenza ci spinge da sola a farlo come un bambino.

"Come ti chiami?" gli si chiede. "Odradek," risponde lui. "E dove abiti?" "Non ho fissa dimora," dice allora ridendo; ma è una risata come la può emetter solo un essere privo di polmoni. È un suono simile al frusciar di foglie cadute. E qui la conversazione di solito è finita.

Del resto anche queste risposte non sempre si ottengono; spesso se ne sta a lungo silenzioso, come il legno di cui sembra fatto.

E mi domando invano cosa avverrà di lui. Può morire?

Tutto quel che muore ha avuto una volta una specie di meta, di attività e in conseguenza di ciò si è logorato; ma non è questo il caso di Odradek. Potrebbe dunque darsi che un giorno ruzzolasse ancora per le scale, trascinandosi dietro quei fili, fra i piedi dei miei figli e dei figli dei miei figli? Certo non nuoce a nessuno; ma l'idea che egli possa anche sopravvivermi quasi mi addolora¹¹ Odradek in quanto oggetto transgenerazionale (svincolato dal ciclo delle generazioni), immortale, al di là della finitezza (perché al di là della differenza sessuale), al di là del tempo, e che mostra di non avere alcuna attività diretta a qualche scopo, nessun fine, nessuna utilità è l'incarnazione della

jouissance:

"Jouissance è ciò che non serve a nulla", come dice Lacan nel Seminario XX: Ancora. Ci sono diverse rappresentazioni della Cosa-jouissance un eccesso immortale (o, meglio, non-morto) nell'opera di Kafka: la Legge che in qualche modo persevera senza propriamente esistere, che ci rende colpevoli senza farci sapere di cosa siamo colpevoli; la ferita che non guarisce e che non ci lascia morire; la burocrazia nel suo aspetto più "irrazionale"; e ultimi, ma non da meno "gli oggetti incompleti" come Odradek. Essi mostrano tutti una specie di terribile "cattivo infinito" falsamente hegeliano non c'è Aufhebung, nessuna risoluzione adeguata, la cosa semplicemente si trascina. Non raggiungiamo mai la Legge, la lettera dell'Imperatore non giunge mai a destinazione, la ferita non si chiude mai (o non mi uccide). La cosa kafkiana o è trascendente, sempre in grado di eludere il nostro sforzo di comprendere (la Legge, il Castello), o è un oggetto ridicolo in cui il soggetto viene trasformato e di cui non ci possiamo mai sbarazzare (come Gregor Samsa che si tramuta in un insetto). Il punto sta nel leggere queste due caratteristiche insieme:

jouissance è ciò che non possiamo mai raggiungere, ottenere, e ciò di cui non ci possiamo mai sbarazzare.

La genialità di Kafka è stata quella di erotizzare la burocrazia, l'entità non erotica, se mai ce n'è stata una. In Cile, quando un cittadino vuole identificarsi di fronte alle autorità, [...] l'impiegato in servizio domanda al povero postulante di produrre la prova di essere nato, di non essere un criminale, di aver pagato le tasse, di essere iscritto nelle liste elettorali, e di essere ancora vivo, perché anche se va in collera per dimostrare di non essere morto, egli è obbligato a presentare un "certificato di sopravvivenza".

Il problema ha raggiunto proporzioni tali che il governo stesso ha creato un ufficio per combattere la burocrazia.

I cittadini possono ora lamentarsi di essere stati trattati male e possono formalizzare accuse contro i funzionari incompetenti. in un modulo che va timbrato e redatto in triplice copia, naturalmente¹²

Questa è la burocrazia statale alla sua massima follia.

Siamo consapevoli che, in tempi secolarizzati come i nostri, questo è l'unico vero contatto che abbiamo con il divino? Che cosa può essere più "divino" del traumatico incontro con la burocrazia alla sua massima follia quando, per esempio, un burocrate ci dice che, legalmente, non esistiamo? E' in simili incontri che intravediamo un altro ordine al di là della mera realtà terrestre di tutti i giorni. Kafka era ben consapevole di questo profondo legame tra la burocrazia e il divino: è come se, nel suo lavoro, la tesi di Hegel sullo Stato come esistenza terrestre di Dio fosse stata "infettata", come se avesse preso una piega del tutto oscena. È solo in questo senso che le opere di

Kafka mettono in scena una ricerca del divino nel nostro mondo abbandonato e secolarizzato più precisamente, esse non solo cercano il divino, ma lo trovano nella burocrazia statale.

Ci sono due scene memorabili in Brazil di Terry Gillian che rappresentano perfettamente il folle eccesso della jouissance burocratica che perpetua se stessa nella sua autocircolazione. In seguito a un guasto all'impianto idraulico, il protagonista lascia un messaggio al servizio di riparazione ufficiale richiedendo un intervento urgente. Entra allora nel suo appartamento Robert De Niro, un mitico e misterioso criminale la cui attività sovversiva consiste nell'ascoltare le chiamate di emergenza e nel precipitarsi immediatamente dall'utente per riparare l'impianto idraulico gratis, aggirando in questo modo l'inefficiente lavoro d'ufficio del servizio di riparazioni statale. In una burocrazia intrappolata nel suo circolo vizioso di jouissance, il crimine più grande è davvero quello di semplificare e fare direttamente il lavoro che andrebbe fatto. Se un servizio di riparazioni statale facesse veramente il suo lavoro, ciò verrebbe considerato (a livello della sua inconscia economia libidinale) uno sfortunato effetto collaterale, poiché l'intera sua energia dovrebbe essere diretta a inventare complicate procedure amministrative che gli permettano di inventare ostacoli sempre nuovi e di procrastinare così indefinitamente il lavoro.

Nella seconda scena incontriamo nei corridoi di una vasta agenzia governativa un gruppo di persone che si muovono in continuazione, un capo (un pezzo grosso della burocrazia) seguito da un gruppo di amministratori di livello inferiore che gli urlano continuamente qualcosa, chiedendogli un'opinione specifica o una decisione, mentre il capo sputa nervosamente risposte veloci ed "efficienti" ("Questo va fatto al massimo entro domani!", "Controlla quel rapporto!", "No, cancella quell'appuntamento!"). L'apparenza di un'iperattività nervosa è, naturalmente, una messinscena allestita al fine di mascherare l'insulso spettacolo autoindulgente di imitazione, di rappresentazione di un'amministrazione efficiente". Perché si muovono in continuazione?

Il capo, che essi seguono, non sta ovviamente andando da una riunione all'altra questo veloce e insensato aggirarsi per i corridoi è tutto quel che fa. Il protagonista inciampa ogni tanto in questo gruppo e la risposta kafkiana è, naturalmente, che tutta questa messinscena è fatta per attirare il suo sguardo, allestita solo per i suoi occhi. Essi fingono di essere occupati affinché lui non li infastidisca, ma tutta la loro attività non fa che spingere il protagonista a rivolgere una domanda al capo del gruppo, il quale allora ribatte nervosamente:

"Non vedi che sono occupato!" o, di tanto in tanto, fa il contrario, saluta il protagonista come se lo stesse aspettando da tempo, come se

stesse misteriosamente aspettando la sua richiesta.

Torniamo a Odradek. Nella sua concisa analisi del racconto, Jean-Claude Milner¹³ attira per prima cosa l'attenzione su una peculiarità di Odradek: ha due gambe, parla, ride. in breve, presenta tutte le caratteristiche di un essere umano; tuttavia, nonostante questo, non somiglia a un essere umano, ma appare chiaramente come inumano. Come tale è l'opposto di Edipo che piange la propria sorte a Colono. In linea con la serie degli altri eroi kafkiani, Odradek diventa umano soltanto quando non assomiglia più a un essere umano (trasformandosi in un insetto, o in un rocchetto¹⁴, o...). Esso è effettivamente un "universale singolare", una controfigura dell'umanità che diventa tale incarnando il suo eccesso inumano, ossia non somigliando a nulla di "umano". È qui cruciale il contrasto con il mito di Aristofane (nel Simposio di Platone), ossia quello di un essere umano originariamente sferico e diviso poi in due parti, ciascuna delle quali eternamente alla ricerca nell'altro della propria controparte complementare per ricomporre l'intero.

Sebbene anche Odradek sia un "oggetto incompleto", non è alla ricerca di una parte complementare, non gli manca nulla. E, in particolare, non è sferico. Milner decifra "odradek" come l'anagramma del greco dodekaedron, un solido di dodici facce, ciascuna pentagonale (nel Timeo, 55c, lo stesso Platone sostiene che il nostro universo sia un dodekaedron); trattandosi di un anagramma diviso in due, Odradek è la metà di un dodekaedron. Odradek è dunque semplicemente ciò che Lacan, nel Seminario XI e nel fecondo écrit Positions de Vinconscient, ha sviluppato nel concetto di lamella, la libido come organo, l'inumano-umano organo "non-morto" senza un corpo, la mitica sostanza vitale presoggettiva "non-morta" o, meglio, ciò che resta della Sostanza Vitale sfuggita alla colonizzazione simbolica, l'orribile palpitazione della pulsione "acefala" che persiste al di là della morte ordinaria, al di fuori dell'ambito dell'autorità paterna, nomade, senza fissa dimora. La scelta che sottostà al racconto di Kafka è dunque quella lacaniana fra le pere ou le pires, "il padre o il peggio". Odradek è "il peggio" come alternativa al padre. Benché non vadano direttamente identificati, esiste un legame tra Odradek e l'alieno" del film omonimo di Ridley Scott:

La forma di vita aliena è (soltanto, meramente, semplicemente) vita, vita in quanto tale: non è tanto una specie particolare come essenza di ciò che significa essere una specie, essere una creatura, un ente naturale essa è Natura incarnata o sublimata, l'incarnazione spaventosa del regno naturale inteso come totalmente subordinato, totalmente ridotto alle darwiniane pulsioni gemelle di sopravvivere e riprodursi¹⁵. Il disgusto nei confronti della Vita è disgusto nei confronti della pulsione nella sua forma più pura. Ed è interessante

notare come Ridley Scott inverte le usuali connotazioni sessuali: la Vita, infatti, è presentata come insita nel maschio, il potere fallico della penetrazione brutale, che infesta come un parassita il corpo femminile, sfruttandolo come veicolo per la riproduzione. "La bella e la bestia" è qui il soggetto femminile inorridito dal disgusto della Vita. Come nota Mulhall, *Aliens*, il seguito di James Cameron, è l'anello più debole della serie a causa del modo in cui reinscrive la forza della pura fantasia dispiegata in *Alien* in quattro tipiche matrici ideologiche hollywoodiane tra loro interconnesse: 1. il resoconto della spedizione militare di un commando (un gruppo di marine parte per uccidere l'alieno); 2. la stessa forma dell'avventura narrativa in quanto tale; 3. l'ideologia familiare (alla fine di *Aliens*, Ripley è "guarita" quando trova il proprio ruolo nel ricostituito nucleo familiare, il caporale Hicks e Newt); 4. infine, l'implicita struttura terapeutica della narrazione (per liberarsi dai suoi incubi, Ripley è dovuta ritornare al proprio passato traumatico e affrontarlo).

Veramente, come dicono in sloveno, quando il diavolo prende i giovani, li prende en masse. Mulhall evidenzia giustamente anche come il bellissimo e sottovalutato *Alien 3* di David Fincher (che, detto per inciso, è stato il suo primo lungometraggio) ripristini il corretto equilibrio cancellando questi riferimenti ideologici e ritornando alla forza dell'elementare fantasia "metafisica" di *Alien*. Già per quanto riguarda l'opposizione tra fantasia (gli incubi) e realtà, le relazioni sono invertite: la stessa scena quella di Ripley che viene "stuprata" e fecondata dall'alieno viene presentata da Cameron come un incubo, mentre in Fincher è l'insostenibile realtà. L'*Aliens* di Cameron [...] comincia con Ripley in preda a un incubo da ipersonno nel quale viene fecondata e dà alla luce un alieno. Cameron presenta il suo film come la terapia di cui Ripley ha bisogno per svegliarsi da questi incubi; Fincher presenta il suo film come il risveglio di Ripley dal sogno di Cameron, dalla sua [di Fincher] fantasia su che cosa costituisce un'esistenza appagante per la sua protagonista e dalla sua fantasia della vita umana come qualcosa che, con il giusto grado di sforzo da parte nostra, può riuscire bene¹⁶. È ancora Mulhall a notare una caratteristica esagerata, infantile, caricaturale, se non del tutto comica, della mostruosità dell'alieno in *Alien Resurrection* di Jeunet, il quarto e ultimo capitolo della serie. L'universo alieno è qui "distorto o stonato, una parodia o caricatura inquietante di quello che abbiamo conosciuto negli anni attraverso gli occhi adulti e umani della Ripley originale"¹⁷. E questo non indica forse che "la visione della fertilità e sessualità umana, incarnata dalla specie aliena, diventa più comprensibile quando incarna le fantasie e le paure di un bambino"?¹⁸ Non ci si dovrebbe allora sorprendere di scorgere nella struttura complessiva della serie di *Alien* la matrice dell'antica rappresentazione

teatrale greca, vale a dire tre tragedie e una commedia. Soltanto una commedia può seguire il tragico atto suicida di Ripley alla fine dell'Alien 3 di Fincher, un totale cambiamento di registro, una narrazione fiabesca con un bambino come protagonista, come nelle ultime commedie di Shakespeare.

Ci sono due momenti propriamente sublimi in Alien Resurrection di Jeunet. Nel primo, la Ripley clonata entra nel laboratorio in cui sono esposti i precedenti sette tentativi falliti di clonarla; è qui che incontra le versioni di se stessa imperfette, fallite dal punto di vista ontologico, fino alla versione quasi riuscita con la sua faccia, ma con alcuni arti distorti in maniera tale da somigliare a quelli della Cosa Aliena. Questa creatura chiede al clone di Ripley di ucciderla e, in una violenta esplosione di rabbia, il clone distrugge effettivamente l'orribile esibizione dando fuoco all'intera stanza. C'è poi la scena unica, forse la sequenza chiave dell'intera serie, in cui il clone di Ripley "viene preso nella stretta della specie aliena, e si abbandona all'assimilazione nella massa contorta degli arti e delle code come se fosse inghiottito proprio dalla labilità dell'ente organico che aveva precedentemente tentato di distruggere nel fuoco"¹⁹. E' chiaro quindi il legame tra le due scene: abbiamo a che fare con le due facce di una stessa medaglia. Ma non bisognerebbe permettere al fascino per l'alieno mostruoso di offuscare il taglio anticapitalistico della serie di Alien: a mettere alla fine in pericolo il gruppo abbandonato su una nave spaziale non sono gli alieni come tali, ma il modo in cui il gruppo viene usato dall'anonimo Ente terrestre che vuole sfruttare la forma di vita aliena. Non si tratta qui di giocare la carta del superficiale e semplicistico "significato metaforico" (i vampireschi mostri alieni "stanno per" il Capitale.), ma di spostarsi a livello metonimico e capire come il Capitale parassiti e sfrutti la pura pulsione di Vita. La Pura Vita è una categoria del capitalismo.

1 Per una recente discussione si può leggere "Sopravvivere al pop pensiero" di Nicola Vassallo, apparso prima sulla Domenica del Sole24Ore (29/1/2008), poi su Rescogitans (<http://www.rescogitans.it>), e il dibattito che è scaturito dall'articolo.

2 Gilles Deleuze, Claire Parnet, Conversazioni, Feltrinelli, Milano 1980, p. 10.

3 Gilles Deleuze, L'immagine-tempo, Ubulibri, Milano 1989, pp. 175-176.

4 Non è probabilmente casuale che il rapporto di Žižek con il cinema sia molto intenso. Il risultato di questo rapporto è doppio: da una parte assistiamo a un'illustrazione continua dei concetti filosofici e psicoanalitici in riferimento a film celeberrimi, da Hitchcock ad Alien trasformato in personaggio filosofico; dall'altra parte lo stesso Žižek si trasforma in personaggio cinematografico in The Pervert's Guide to Cinema di Sophie Fiennes (2006).

5 Slavoj Žižek, Il soggetto scabroso, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 192-193.

6 Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Einaudi, Torino 1964, par. 6.54.

¹ I pescatori sono stati successivamente processati e assolti. [N.d.T.]

¹ Energia. [N.d.T.]

² Lev Davydovic Trotskij, Diario d'esilio, 1935, Il Saggiatore, Milano 1969.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Lezioni sulla filosofia della storia, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 203-205.

- 1 Naomi Klein, *Shock Economy*, Rizzoli, Milano 2007.
- 2 L'aggettivo liberal copre significati diversi che in italiano vengono distinti: "liberale", dal senso più politico, "liberista", dal senso più economico. Poiché in italiano "liberale" ha assunto un significato diverso da quello di "progressista", si suole usare l'inglese liberal quando si voglia sottolineare il significato di "progressista". Di volta in volta useremo l'aggettivo più appropriato al contesto. [N.d.T.]
- 3 Naomi Klein, op. cit., p. 16.
- 4 Immanuel Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 75-76.
- 5 Jean-Claude Michea, *L'Empire du moindre mal*, Climats, Paris 2007, p. 145.
- 6 Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1998, p. 9.
- 7 Si veda Marcel Mauss, *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.
- 8 Si veda Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Walter De Gruyter, Berlin-New York 1972.
- 9 "Rendere la pariglia". [N.d.T.]
- 10 Immanuel Kant, op. cit., p. 68.
- 11 Si veda Robert Pippin, "The Ethical Status of Civility", in *The Persistence of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 223-238.
- 12 Termine lacaniano che designa la rimozione propria della psicosi: a differenza che nella rimozione nevrotica, nella forclusione psicotica il ritorno del rimosso non è possibile. [N.d.T.]

1 Mi baso qui sul pionieristico lavoro in fieri di Joan Copjec sulla nozione di vergogna.

2 Vedi l'eccellente studio di Lilya Kaganovsky, "Stalin's Men: Gender, Sexuality, and the Body in Nikolai Ostrovsky's *How the Steel Was Tempered*", successivamente integrato in *How the Soviet Man Was Unmade*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 2008.

3 Nikolai Ostrovsky, *How the Steel Was Tempered*, Progress Publishers, Moscow 1979, pp. 195-196 (trad. it. *Come fu temprato l'acciaio*, Mondadori, Milano 1949)

4 Ossia, di metonimie. Zizek adotta da Lacan l'associazione della dicotomia freudiana condensazione/ spostamento con quella linguistica metafora/metonimia. [N.d.T.]

5 Non c'è da meravigliarsi se troviamo un'altra istanza kafkiana nella scena cruciale del *Disertore* (1933) di Vsevolod Pudovkin, che mostra uno strano spostamento del processo politico stalinista: quando l'eroe del film, un proletario tedesco che lavora nello stabilimento metallurgico di un soviet, viene premiato di fronte all'intera collettività per il suo lavoro, egli replica in una sorprendente confessione pubblica di non meritare quel premio, di essere andato a lavorare in Unione Sovietica solo per sfuggire alla sua codardia (quando in Germania la polizia aveva attaccato gli scioperanti, lui era rimasto a casa convinto dalla propaganda socialdemocratica). Gli operai lo ascoltano perplessi, ridendo e applaudendo, in una scena bizzarra che ricorda Josef K. di fronte alla corte. Questa scena colpisce perché esibisce la fantasia nascosta del processo stalinista: il traditore confessa pubblicamente il proprio crimine, mosso 113 dal senso di colpa, senza nessuna pressione da parte della polizia segreta.

6 Omofono di *synthome*, "sintomo". Con questo neografismo, Lacan vuole differenziare il semplice sintomo freudiano dal supplemento pulsionale impossibilitato a passare nel Simbolico (il linguaggio), e come tale causa del godimento. [N.d.T.]

7 Walter Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1995, p. 298.

8 E l'utero non funziona forse allo stesso modo nella vecchia nozione di "isteria", come malattia dell'utero mobile? L'isteria non è forse la malattia nella quale l'oggetto parziale nel soggetto si scatena e inizia ad andarsene per conto proprio?

9 La questione fondamentale di ogni nozione psicoanalitica di società è questa: il legame sociale si può fondare su questa *suppléance*? La scommessa del discorso dell'analista è che questo si possa fare. E la scommessa della politica rivoluzionaria è che una collettività rivoluzionaria funzioni in questo modo.

10 Come tale, è relativo al giudizio (in senso strettamente kantiano): in quanto l'oggetto-causa del desiderio è ciò che ci fa desiderare l'oggetto (diretto) del desiderio, esso è il fondamento del giudizio, ossia, ciò sulla cui scorta emettiamo il giudizio che un oggetto è desiderato da noi (lo status "trascendentale" dell'oggetto a è quindi nuovamente confermato).

11 "Stronzo"; letteralmente "faccia di fica", da cui il gioco di parole di Zizek. [N.d.T.]

12 Martin Heidegger, "Il linguaggio nella poesia", in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, pp. 54-55

13 "Elis nel paese delle meraviglie": omofono del titolo di Lewis Carroll, Alice in Wonderland. Elis è il nome del "Fanciullo morto" nell'omonima poesia di Trakl commentata da Heidegger, op. cit., p. 58. [N.d.T]

14 La ragione del sostanziale fallimento di *Persona* è che la riflessività modernista del film nella sua molteplicità di livelli (per noi spettatori che vediamo la bobina del film bruciare) non funziona: perché funzioni, non è sufficiente che l'"interna" azione narrativa diegetica sia inquadrata dalla cornice del suo "effettivo" processo di produzione; questo stesso processo deve adattarsi alla storia diegetica, deve emergere dalle tensioni proprie del livello diegetico come una materializzazione delle tensioni e intensità interne della narrazione.

15 Otto Weininger (1880-1903) è l'autore di *Sesso e carattere* (1903), tesi di laurea dal contenuto filosofico fortemente misogino, omofobico e antisemita pubblicata dopo il suo suicidio. [N.d.T]

16 Martin Heidegger, op. cit., p. 58.

17 Ivi, p. 63.

Diritti umani per Odradek?

- 1 Rony Brauman, "From Philanthropy to Humanitarianism", *South Atlantic Quarterly*, 103, 2/3, springsummer 2004, pp. 398-399 e p. 416.
- 2 Wendy Brown, "Human Rights and the Politics of Fatalism", *South Atlantic Quarterly*, cit., p. 453.
- 3 Ivi, p. 454.
- 4 Etienne Balibar, "Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?", *South Atlantic Quarterly*, cit., pp. 320-321.
- 5 Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996, p. 415.
- 6 Cfr. Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly*, cit., pp. 297-310.
- 7 Ivi, p. 305.
- 8 Ivi, pp. 307-309.
- 9 Ivi, p. 309.
- 10 Ivi, p. 301.
- 11 Franz Kafka, "Il cruccio del padre di famiglia", in *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1970, vol. I, pp. 237-238.
- 12 Isabel Allende, "The End of All Roads", *Financial Times*, 15/11/2003, p. 12.
- 13 Jean-Claude Milner, "Odradek, la bobine de scandale", *Elucidation*, 10, printemps 2004, pp. 93-96.
- 14 "Considerato che Odradek è una creatura simile a un rocchetto, come non pensare all'altro rocchetto, quello del Fort-Da ["via-qui"], il gioco freudiano di Al di là del principio di piacere?
- 15 Stephen Mulhall, *On Film*, Routledge, London 2001, p. 19.
- 16 Ivi, p. 101.
- 17 Ivi, p. 128.
- 18 Ivi, p. 129.
- 19 Ivi, p. 132.